ARTIGOS

A corrente subterrânea do materialismo do encontro* (1982)[a/b]

LOUIS ALTHUSSER

Chove.

Que este livro seja, então, de início, um livro sobre a simples chuva.

Malebranche[c] se interrogava: "Por que chove sobre o mar, as grandes estradas e a areia?", dado que esta água do céu que ao longe molha as culturas (e isto é ótimo) não acrescenta nada à água do mar ou se perde nas estradas e nas praias.

Não se tratará aqui de esta chuva[d] ser providencial ou contraprovidencial.

Este livro se ocupa, ao contrário, de outra chuva, de um tema profundo que percorre toda a história da filosofia e que foi combatido e recusado tão logo foi enunciado: a "chuva" (Lucrécio) de átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a "chuva" do paralelismo de atributos infinitos de Espinosa e de outros autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida.

Este é o primeiro ponto que, revelando de saída minha tese essencial, eu gostaria de pôr em evidência: *a existência de uma tradição materialista quase completamente ignorada* na história da filosofia: o "materialismo" (precisa-se mesmo de uma palavra para demarcar a tendência desta tradição) *da chuva, do desvio, do encontro, da pega*[1]. Desenvolverei todos estes conceitos. Para simplificar as coisas, digamos por ora: um *materialismo do encontro*, portanto, do aleatório e da contingência, que se opõe, como pensamento totalmente outro, aos diferentes materialismos recenseados, inclusive o materialismo correntemente atribuído a Marx, Engels e Lenin, o qual, como todo materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo[I].

[Epicuro e Heidegger]

O fato de que esse materialismo do encontro tenha sido recusado pela tradição filosófica não significa que tenha sido negligenciado por ela – era demasiado perigoso. Conseqüentemente, muito cedo, foi interpretado, recusado e distorcido

como um *idealismo da liberdade.* Se os átomos de Epicuro que caem numa chuva paralela no vazio se *encontram,* é, então, para levar a reconhecer no desvio produzido pelo *clinamen*, a existência da liberdade humana no seio mesmo do mundo da necessidade[II]. Basta evidentemente produzir este contra-senso interessado para eliminar qualquer outra possibilidade de interpretação desta tradição recusada que denomino materialismo do encontro. A partir desse contra-senso, as interpretações idealistas ganham fôlego, por não se tratar mais só do *clinamen*, mas de todo Lucrécio, de Maquiavel, de Espinosa e de Hobbes, do Rousseau do segundo *Discurso*, de Marx e de Heidegger mesmo, embora este só tenha tangenciado o tema. E nestas interpretações triunfa uma certa concepção da filosofia e da história da filosofia que podemos, com Heidegger, qualificar de ocidental, pois, desde os gregos, ela domina nosso destino, e de logocêntrica, pois, ela identifica a filosofia com uma função do Logos responsável por pensar a antecedência do Sentido sobre toda realidade.

Tirar de seu recalque esse materialismo do encontro, descobrir, se for possível, o que ele implica tanto para a filosofia como para o materialismo, reconhecer seus efeitos ocultos aí onde eles agem surdamente, tal é a tarefa que eu desejaria propor.

Pode-se partir de uma aproximação que surpreenderá: aquela de Epicuro e Heidegger.

Epicuro nos explica que, antes da formação do mundo, uma infinidade de átomos caíam, paralelamente, no vazio. Eles caem sempre. O que implica que antes do mundo não havia nada e, ao mesmo tempo, que todos os elementos do mundo existiam desde toda a eternidade antes da existência de algum mundo. O que implica também que, antes da formação do mundo, não existia *nenhum Sentido*, nem Causa, nem Fim, nem Razão, nem desrazão. A não-anterioridade do Sentido é uma das teses fundamentais de Epicuro, pela qual ele se opõe tanto a Platão quanto a Aristóteles. Sobrevém o *clinamen.* Eu deixo aos especialistas a questão de saber quem introduziu esse conceito, que encontramos em Lucrécio mas que está ausente nos fragmentos de Epicuro. O fato de que tenha sido "introduzido" permite pensar que seu conceito era, para efeitos da reflexão, indispensável à "lógica" das teses de Epicuro. O *clinamen* é um desvio infinitesimal, "tão pequeno quanto possível", que acontece "não se sabe onde, nem quando, nem como"[III], e que faz um átomo "desviar" de sua queda a pique no vazio e, quebrando de maneira quase nula o paralelismo em um ponto, provoca *um encontro* com o átomo vizinho e, de encontro em encontro, uma carambola [*carambolage*] e o nascimento de um mundo, ou seja, de um agregado de átomos que provoca, em cadeia, o primeiro desvio e o primeiro encontro.

Que a origem de qualquer mundo, e portanto de qualquer realidade e de qualquer sentido, deva-se a um desvio, que o Desvio, e não a Razão ou a Causa,

seja a origem do mundo, tudo isso dá uma idéia da audácia da tese de Epicuro. Que filosofia retomou, pois, na história da filosofia, a tese de que o *Desvio era originário* e não derivado? É preciso avançar ainda mais. Para que o desvio dê lugar a um encontro do qual nasça um mundo, é necessário que ele dure, que não seja um "breve encontro", mas um encontro durável, que se torna, então, a base de qualquer realidade, de qualquer necessidade, de qualquer Sentido e de qualquer razão. Porém, o encontro pode também não durar e, então, não há mundo. Além do mais, observa-se que o encontro não cria nada da realidade do mundo, a não ser átomos aglomerados; pelo contrário, ele outorga sua realidade aos átomos mesmos, que, sem o desvio e o encontro, não seriam mais do que elementos *abstratos*, sem consistência nem existência; de maneira tal que se pode afirmar que *a existência mesma dos átomos só lhes advém do desvio e do encontro,* antes dos quais eles só levavam uma existência fantasmática.

Podemos dizer tudo isso de outra maneira. O mundo pode ser chamado *o fato consumado*, no qual, uma vez consumado o fato, se instaura o reino da Razão, do Sentido, da Necessidade e da Finalidade. Mas *esta consumação do fato* é somente um puro efeito da contingência, dado que depende do encontro aleatório dos átomos como conseqüência do desvio, do *clinamen.* Antes da consumação do fato, antes do mundo, há somente não-consumação do fato, o não-mundo, que é somente existência irreal dos átomos.

O que se torna a filosofia nestas circunstâncias? Ela não é mais o enunciado da Razão e da origem das coisas, mas a teoria de sua contingência e o reconhecimento do fato, do *fato* da contingência, do fato da submissão da necessidade à contingência e do fato das formas que "dão forma" aos efeitos do encontro. Ela só é constatação: houve encontro e "pega" de elementos uns sobre outros (no sentido em que se diz que o cimento "pega")[2]. Qualquer questão de Origem é rejeitada, como todas as grandes questões da filosofia: "Por que há alguma coisa e não o nada? Qual é a origem do mundo? Qual é a razão de ser do mundo? Qual é o lugar do homem nos fins do mundo? etc.". Repito: Qual filosofia, na história, teve a audácia de retomar essas teses?

Eu falava de Heidegger. Precisamente, encontramos nele, que não é evidentemente nem epicurista nem atomista, um movimento de pensamento análogo. É sabido que ele rejeita qualquer questão sobre a Origem, qualquer questão sobre a Causa e o Fim do mundo. Mas nele há toda uma série de desenvolvimentos em torno da expressão "*es gibt*", "há"[3], "se deu assim", que reencontra a inspiração de Epicuro. "Há mundo, matéria, homens..." Uma filosofia do "*es gibt*", do "se deu assim", acerta as contas com todas as questões clássicas de Origem etc., e "abre" para um olhar que restaura um tipo de contingência transcendental do mundo, no qual somos "lançados", e do sentido do mundo, que reenvia à abertura do Ser,

à pulsão original do Ser, ao seu "envio" além do qual não existe nada que buscar nem pensar. Assim, o mundo é, para nós, um "dom", um "fato de fato", que não escolhemos, e que se "abre" na nossa frente na facticidade de sua contingência, e para além mesmo dessa facticidade, no sentido de que não é só uma constatação, mas um "ser-no-mundo" que comanda qualquer Sentido possível. "O *Da-sein* é o guardião do ser"[IV]. Tudo se reduz ao "*da*"[4]. O que resta à filosofia? Mais uma vez, mas sob o modo transcendental, *a constatação do* "*es gibt*" e de seus requisitos, ou melhor, de seus efeitos no seu "dado"[5] insuportável.

Isso ainda é materialismo? A questão não tem muito sentido em Heidegger, que se situa deliberadamente fora das grandes divisões e denominações da filosofia ocidental. Mas, então, as teses de Epicuro são elas ainda materialistas? Talvez sim, mas com a condição de terminar com esta concepção de materialismo que o define, sobre um fundo de questões e conceitos comuns, como resposta ao idealismo. Por comodidade, continuaremos a falar de materialismo do encontro; porém, é necessário saber que Heidegger está nele incluído e que este materialismo do encontro escapa aos critérios clássicos de qualquer materialismo, e que precisamos, mesmo assim, de uma palavra para designar a coisa.

[Maquiavel]

Maquiavel será nossa segunda testemunha na história desta tradição subterrânea do materialismo do encontro. Seu projeto é conhecido: pensar, nas condições impossíveis da Itália do séc. XVI, as condições da constituição de um Estado nacional italiano. Todas as circunstâncias eram favoráveis para imitar a França ou a Espanha, mas *não tinham ligação* entre si: um povo dividido mas ardente, a fragmentação da Itália em pequenos Estados perimidos e condenados pela história, a revolta generalizada mas desordenada de todo um mundo contra a ocupação e a pilhagem estrangeira, além de uma profunda e latente aspiração popular pela unidade, da qual encontramos testemunho em todas as grandes obras da época, incluída a de Dante, que não compreendeu nada, mas esperava que chegasse o "grande Galgo"[6]. Em suma, um país atomizado, do qual cada átomo cai em queda livre sem encontrar seu vizinho. É necessário *criar as condições de um desvio* e, portanto, de um encontro, para que "pegue" a unidade italiana. Como fazer? Maquiavel não acredita que algum Estado existente possa cumprir o papel da unificação, principalmente os Estados da Igreja, os piores de todos. Em *O Príncipe*, ele os enumera um após o outro, mas o faz para rejeitá-los como peças decadentes de um modo de produção precedente, feudal, que também inclui as repúblicas, que são seu álibi e suas prisioneiras, e coloca o problema com todo seu rigor e toda sua nudez.

Uma vez rejeitados todos os Estados e seus príncipes, portanto todos os *lugares* e *homens*, ele chega, com a ajuda do exemplo de César Bórgia, à idéia de

que a unidade será realizada se se encontrar um homem sem nome que tenha suficiente fortuna e virtude para se instalar em algum lugar, em algum canto *sem nome* da Itália, e que, a partir deste ponto nuclear, agregue, pouco a pouco, os italianos em torno de si, no grande projeto de um Estado nacional. Trata-se de um raciocínio completamente aleatório, que deixa politicamente em branco tanto o nome do Federador quanto o nome da região a partir da qual se fará esta federação. Os dados são assim lançados na mesa de jogo, ela mesma vazia (mas cheia de homens de valor)[e] ".

Para que esse encontro entre um homem e uma região "pegue", é necessário que *ele aconteça*. Politicamente consciente da impotência dos Estados e príncipes existentes, Maquiavel se cala sobre esse príncipe e esse lugar. Não nos enganemos. Este silêncio é uma condição *política* do encontro. Maquiavel deseja somente que na Itália atomizada o encontro aconteça e ele está manifestamente assombrado por este César, que, saído do nada, fez da Romanha um Reino e, uma vez tomada Florência, iria unificar todo o Norte se não tivesse ficado doente no momento decisivo nos pântanos de Rávena, quando ia – apesar de Julio II – a Roma para destituí-lo. *Um homem do nada, saído do nada e partindo de um lugar indefinido*: eis as condições da regeneração, segundo Maquiavel.

Mas para que este encontro aconteça, precisa-se de outro encontro: o da fortuna e da "*virtú*"[7] dentro do Príncipe. Ao encontrar a fortuna, é necessário que o Príncipe tenha a *virtú* de tratá-la como a uma mulher, de acolhê-la para seduzi-la ou para violentá-la, enfim, de usá-la para realizar seu destino. É por esta consideração que devemos a Maquiavel toda uma teoria filosófica do encontro entre a fortuna e a *virtú*. O encontro pode não acontecer *ou* acontecer. Pode falhar[8]. O encontro pode ser breve ou durável: é preciso um encontro que dure. Por isso, o Príncipe deve aprender a governar sua fortuna governando os homens. Ele deve estruturar seu Estado formando os homens e, sobretudo, dando-lhes *leis* constantes. Deve conquistá-los indo ao seu encontro, mas sabendo ficar a distância. Este duplo movimento dá lugar à teoria da sedução e à teoria do temor, como à teoria do falso-semblante. Passo ao largo da recusa da demagogia do amor e do temor preferido ao amor[V], também dos métodos violentos destinados a produzir o temor[VI], para ir diretamente à teoria do falso-semblante.

O Príncipe deve ser bom ou mau? Ele deve aprender a ser mau, mas em todas as circunstâncias ele deve saber *parecer* bom, possuir as virtudes morais que conquistarão o povo, mesmo lhe valendo o ódio dos grandes, aos quais ele despreza, porque deles não é possível esperar outra coisa. A teoria de Maquiavel é conhecida: que o príncipe seja "como o centauro dos antigos, homem e besta"[VII]. No entanto, não é suficientemente destacado o fato de que nele *a besta se desdobra*, sendo ao mesmo tempo leão e raposa, e de que, no fim, é a raposa que governa

tudo[VIII]. Porque é a raposa que lhe imporá seja parecer mau, seja parecer bom, enfim, fabricar-se uma imagem popular (ideológica) que responda aos seus interesses e aos interesses dos "pequenos", ou não[IX]. Desta forma, o Príncipe é governado do seu interior pelas variações deste outro encontro aleatório: o da raposa, de um lado, e do leão e do homem, por outro. Este encontro *pode não acontecer*, mas pode também acontecer. Ele deve ainda ser durável para que a figura do Príncipe "pegue" no povo, ou seja, "pegue" forma, que se faça temer institucionalmente como bom e, finalmente, se é possível, que o seja, mas com a condição absoluta de não se esquecer jamais de saber ser mau se for necessário.

Poder-se-á dizer que, neste caso, se trata somente de filosofia política, sem enxergar que há ali, ao mesmo tempo, uma filosofia em funcionamento. Filosofia singular, que é um *"materialismo do encontro" pensado através da política*, e que, enquanto tal, não supõe nada preestabelecido. É no *vazio* político que se deve realizar o encontro e que deve "pegar" a unidade nacional. Mas *este vazio político é, em princípio, um vazio filosófico.* Não se encontra nenhuma Causa que preceda seus efeitos, nenhum Príncipe de moral ou de teologia (como em toda a tradição política aristotélica: os bons e os maus regimes, a decadência dos bons em maus); não se raciocina dentro da Necessidade do fato consumado, mas na contingência do fato a ser consumado. Como no mundo de Epicuro, todos os elementos já estão aí e além, prontos para chover (ver acima: a situação italiana), mas eles não existem, são só abstratos, até que a unidade de um mundo os tenha reunido no Encontro que constituirá sua existência.

Observar-se-á que nessa filosofia reina a alternativa: o encontro pode não acontecer, assim como pode acontecer. Nada o decide, nenhum príncipe de decisão decide, com antecedência, esta alternativa, que é da ordem do jogo de dados. "Jamais um lance de dados abolirá o acaso". Pois é! Jamais um encontro bem-sucedido e que não seja breve mas dure garantirá sua duração ainda no dia seguinte em lugar de desaparecer. Do mesmo modo que poderia não ter acontecido, pode não acontecer mais: "a fortuna passa e muda", testemunha Bórgia, para quem tudo deu certo, até os famosos dias de febre. Em outras palavras, nada garantirá jamais que *a realidade do fato consumado seja a garantia de sua perenidade*: bem pelo contrário, todo fato consumado, mesmo eleitoral, e mesmo tudo aquilo que dele possa se tirar de necessidade e de razão, não é mais do que encontro provisório, porque, dado que qualquer encontro é provisório, mesmo quando dura, não há nenhuma eternidade nas "leis" de nenhum mundo, nem de nenhum Estado. A história não é mais do que a revogação permanente do fato consumado por um outro fato indecifrável a consumar-se, sem que se saiba antecipadamente nem onde, nem como o acontecimento de sua revogação se produzirá. Simplesmente chegará um dia em que as cartas serão redistribuídas e os dados serão lançados novamente sobre a mesa vazia.

Observar-se-á, assim, que esta filosofia é em tudo e por tudo uma filosofia do *vazio*: não só a filosofia que *diz* que o vazio preexiste aos átomos que caem nele, mas uma filosofia que *faz o vazio filosófico* para se dar existência: uma filosofia que, em lugar de partir dos famosos "problemas filosóficos" ("por que há alguma coisa e não o nada?[X]), *começa por evacuar todo problema filosófico*, rejeitando, portanto, se dar qualquer "objeto" ("a filosofia não tem objeto"), para partir só do *nada* e desta variação infinitesimal e aleatória do nada, que é o desvio da queda. Existe crítica mais radical a qualquer filosofia na sua pretensão de dizer a verdade sobre as coisas? Existe maneira mais impressionante de dizer que o "objeto" por excelência da filosofia é o nada, o nulo, o vazio? No séc. XVII, vemos Pascal girar em torno desta idéia e introduzir o vazio como objeto filosófico. Mas é sobre o fundo deplorável de uma apologética. Aqui também será necessário esperar por Heidegger, após a falsa palavra de um Hegel (*"o trabalho do negativo"*[XI]) ou de um Stirner (*"não coloquei minha causa em nada"*[XII]), para voltar a dar ao vazio toda sua estatura filosófica decisiva. Porém, tudo isso já se encontra em Epicuro e em Maquiavel; em Maquiavel, pois fez o vazio de todos os conceitos filosóficos de Platão e de Aristóteles para pensar na possibilidade de fazer da Itália um Estado nacional. Nisto se mede o impacto da filosofia, reacionária ou revolucionária, sob aparências freqüentemente desconcertantes, que é necessário decifrar com paciência e cuidado.

Desta maneira, ao ler Maquiavel (estas são somente notas breves que seria necessário desenvolver e que penso desenvolver um dia[f]), quem, então, pôde acreditar que não se tratasse, sob a aparência do político, de um autêntico pensamento filosófico? E quem pôde acreditar que o fascínio exercido por Maquiavel fosse somente político e, ademais, centrado no problema absurdo de saber se ele era monarquista ou republicano (o melhor da filosofia iluminista caiu nesta besteira[g]), mesmo quando suas ressonâncias filosóficas tenham ficado desconhecidas entre as mais profundas que nos chegaram deste doloroso passado? Eu gostaria de *deslocar* o problema, não só, portanto, rejeitar a alternativa monarquista/republicano, que não faz nenhum sentido, mas rejeitar também a tese já corrente de que Maquiavel é fundador da única ciência política. Gostaria de sugerir que Maquiavel deve menos à política do que a seu *"materialismo do encontro"* o essencial de sua influência sobre homens que têm boas razões para considerar a política a última de suas preocupações – *ninguém é obrigado a "fazer política"* –, e que se enganaram parcialmente sobre ele, procurando em vão, como o fizera ainda um Croce, donde poderia vir este fascínio *para sempre* incompreensível.

[Espinosa]

Este fascínio, um homem o compreendeu menos de cem anos depois da morte de Maquiavel. Ele se chamava Espinosa. Encontra-se no *Tratado político* o

elogio explícito a Maquiavel[XIII], num tratado onde aparentemente fala-se novamente de política, quando, na realidade, fala-se, também, de filosofia. Mas, para entender esta filosofia, é necessário elevar-se mais alto, dado que a estratégia filosófica de Espinosa é radical e de uma extrema complexidade. Ocorre que ele combate em um mundo ocupado, é espreitado em cada uma de suas palavras pelos adversários que ocupam ou pensam ocupar todo o terreno e que o levam a desenvolver uma problemática desconcertante, que domina, do alto, todas as conseqüências.

Eu defenderei a tese de que o objeto da filosofia é para Espinosa o vazio[h]. Tese paradoxal, quando vemos a massa de conceitos que são "trabalhados" na *Ética*[XIV]. Porém, basta apontar *como ele começa*. Ele o reconhece em uma carta: *"uns começam pelo mundo, outros pelo espírito humano, eu começo por Deus"* [i]. Os outros são, por um lado, os escolásticos, que começam pelo mundo e do mundo criado remontam a Deus. Por outro lado, é Descartes, que começa pelo sujeito pensante e, pelo *cogito*, remonta também ao *dubito* e a Deus. Todos passam por Deus. Espinosa se poupa deste rodeio e se instala deliberadamente *em Deus*. Desta forma, pode-se dizer que ele investiu, por antecipação, na praça forte comum, garantia última e último recurso de todos os seus adversários, ao começar por este *além do que não há nada*, o qual, por existir assim, no absoluto, sem nenhuma relação, *não é, ele mesmo, nada.* Dizer "eu começo por Deus", ou pelo Todo, ou pela substância única, e deixar entender "eu não começo por nada", é, no fundo, a mesma coisa: que diferença haveria entre o Todo e o nada? Dado que nada existe fora do Todo... De fato, o que há a dizer de Deus? É aqui que começa a estranheza.

Deus *não é mais do que* natureza, o que equivale a dizer *nada* diferente de: ele é *unicamente natureza*. Epicuro partia também da natureza como aquilo fora do qual nada existe. O que é, então, este deus espinosiano? Uma substância absoluta, única e infinita, dotada de um número infinito de atributos infinitos. Evidentemente, é uma maneira de dizer que o que possa existir só existe em Deus, seja este "o que quer que seja", conhecido ou desconhecido. Pois nós só conhecemos dois atributos, a extensão e o pensamento, e, mesmo assim, não conhecemos todas as potências do corpo[XV], assim como não conhecemos, do pensamento, a potência impensada do desejo. Os outros atributos, em número infinito e infinitos neles mesmos, existem para cobrir todo o possível e o impossível. Que sejam em número *infinito* e que nos sejam desconhecidos, deixa bem aberta a porta para sua existência e para suas figuras aleatórias. Que eles sejam *paralelos*, que tudo neles seja efeito do paralelismo, faz pensar na chuva epicurista. Os atributos caem no espaço vazio de sua determinação como gotas de chuva que só podem se encontrar [neste] paralelismo de exceção, neste paralelismo *sem encontro, sem união* (da alma e do corpo...), que é o homem, neste paralelismo assinalável mas minúsculo do pensamento e do corpo[j], que não é ainda mais do que paralelismo, porque

nele, como em todas as coisas, "a ordem e a conexão das coisas é o mesmo que a ordem e a conexão das idéias"[XVI]. Em suma, um *paralelismo sem encontro*, mas que já é em si *encontro*, por causa da estrutura mesma da relação entre os elementos diferentes de cada atributo.

É necessário ver os efeitos filosóficos desta estratégia e deste paralelismo para poder avaliá-los. Que Deus não seja *nada* mais do que natureza, e que esta natureza seja a soma infinita de um número infinito de atributos paralelos, faz não só com que *não reste nada a dizer de Deus*, mas que não reste, também, nada a dizer do grande problema que invadiu toda a filosofia ocidental desde Aristóteles e, sobretudo, depois de Descartes: *o problema do conhecimento* e seu duplo correlato, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Estas grandes causas, que dão lugar a tantos causos[9], se reduzem a nada: *"homo cogitat"*[XVII], "o homem pensa", é assim, é a constatação de uma facticidade[XVIII], aquela do "é assim", aquela de um "*es gibt*" que já anuncia Heidegger e lembra a facticidade da queda dos átomos em Epicuro. O pensamento só é a sucessão de modos do atributo pensado, e reenvia, não a um Sujeito, mas, conforme um paralelismo correto, à sucessão dos modos do atributo extensão.

É também interessante a maneira como o pensamento se constitui no homem. Que ele comece a pensar por pensamentos confusos e a partir de rumores (*par ouï-dire*) até que estes elementos acabem por "pegar" forma no pensar segundo "noções comuns" (do primeiro ao segundo gênero, depois ao terceiro gênero: pelas essências singulares[XIX]), isto importa, porque o homem poderia ficar nos rumores, e a "pega" poderia não se dar entre os pensamentos do primeiro gênero e os do segundo. Essa é a sorte da maioria das pessoas que ficam no primeiro gênero e no imaginário, quer dizer, na ilusão de pensar, embora elas não pensem. É assim. Pode-se ficar no primeiro gênero ou pode-se não ficar nele. Não há, como em Descartes, uma necessidade imanente que faça passar do pensamento confuso ao pensamento claro e distinto, não há *cogito*, não há qualquer momento necessário de reflexão que assegure esta passagem. Pode acontecer ou não. E a experiência mostra que em regra geral não acontece, salvo na exceção de uma filosofia consciente de não ser nada.

Uma vez reduzidos a nada tanto Deus quanto a teoria do conhecimento, que estão destinados a pôr na praça os "valores" supremos em relação aos quais tudo se mede, o que resta à filosofia? Nada de moral e, sobretudo, nada de religião, ou melhor, nada de uma teoria da religião e da moral, pois muito tempo antes de Nietzsche, Espinosa as destruiu até em seus fundamentos imaginários de "inversão" – a "*fábrica* ao inverso" (cf. o apêndice do livro I da *Ética*[XX]); nada de finalidade (seja ela psicológica ou histórica): enfim, *o vazio que é a filosofia mesma.* E como este resultado é um resultado, ele só é atingido no fim de um gigantesco trabalho sobre

os conceitos, que constitui todo o interesse da *Ética*, trabalho "crítico", dir-se-ia correntemente, trabalho de "desconstrução", diria Derrida após Heidegger, porque aquilo que é destruído é ao mesmo tempo reconstruído, porém sobre outras bases, e conforme um plano totalmente diferente, do que é testemunha esta inesgotável teoria da história etc., mas nas [suas] funções efetivas, políticas.

Estranha teoria que se tem o hábito de apresentar como uma teoria do conhecimento (o primeiro dos três gêneros), enquanto *a imaginação não é de forma alguma, em nada, uma faculdade, mas é, no fundo, somente o único e mesmo mundo*[1] *no seu "dado"*[10]. Através deste deslizamento, Espinosa não só escapa de qualquer teoria do conhecimento, mas abre a via para o reconhecimento do "mundo" como aquilo além do qual nada existe[XXI], nem sequer uma teoria da natureza. Ele possibilita o reconhecimento do "mundo" como [...] totalidade única *não totalizada mas vivida na sua dispersão*, e vivida como o "dado" no qual somos "jogados" e a partir do qual forjamos todas nossas ilusões ("fabricae"). No fundo, a teoria do primeiro gênero como "mundo" responde de longe, mas muito exatamente, à tese de Deus como "natureza", sendo a natureza unicamente o mundo pensado segundo as noções comuns, mas dado antes delas como aquilo aquém do que nada há. É no imaginário do mundo e de seus mitos necessários que se enxerta, então, a política de Espinosa, que se reúne a Maquiavel no mais profundo de suas conclusões e na exclusão de todos os pressupostos da filosofia tradicional, pois a autonomia do político não é mais do que a forma adotada pela exclusão de qualquer finalidade, de qualquer religião e de qualquer transcendência. Mas a teoria do imaginário como mundo permite a Espinosa pensar esta "essência singular" do terceiro gênero, que é por excelência a história de um indivíduo ou de um povo, como Moisés e o povo judeu. Que ela seja necessária significa unicamente que ela se consumou, mas tudo nela poderia ter balançado conforme o encontro ou o não-encontro de Moisés e de Deus ou o encontro do entendimento [ou do] não-entendimento dos profetas. A prova: era necessário explicar o sentido daquilo que eles contavam sobre suas conversas com Deus! Como aquela situação-limite, do nada mesmo, a de Daniel [...]: [a quem] podia-se explicar tudo, porém ele jamais compreendia nada. Prova pelo nada do nada mesmo, enquanto situação-limite.

[Hobbes]

É Hobbes, esse "diabo", esse "demônio", que à sua maneira nos servirá de transição entre Espinosa e Rousseau. A cronologia neste assunto importa pouco, porque esses pensamentos se desenvolvem cada um por si, apesar da correspondência intermediária de um Mersenne, e porque se trata antes de tudo de ressonâncias de uma tradição soterrada e retomada, que é preciso fazer aflorar.

Toda a sociedade se sustenta no temor, diz Hobbes, e a prova empírica é que vocês têm *chaves*[XXII] para quê? Para trancar vossa mansão contra a agressão de nem se sabe quem, que pode ser vosso vizinho ou vosso melhor amigo, transformado por vossa ausência, pela ocasião e pelo desejo de se enriquecer em "lobo do homem". Desta simples observação, que vale nossas melhores "análises de essência", Hobbes tira toda uma filosofia: saber que reina entre os homens uma "guerra de todos contra todos", uma "corrida infinita" na qual cada um quer ganhar, mas quase todos perdem, se considerarmos a posição dos competidores (daí as "paixões", sobre as quais ele fez um tratado [*sic*], como era moda na época para dissimular, assim, a política) adiante, atrás ou ao lado[XXIII] – donde deriva o estado de guerra generalizado: não que ele se deflagre, aqui, entre Estados (como o desejará de modo conseqüente Rousseau), mas no sentido que se diz que um "mal tempo ameaça" (pode chover a qualquer momento do dia ou da noite, sem aviso prévio), enfim, como uma ameaça permanente sobre sua pessoa e seus bens, e a ameaça de morte que pesa, sempre a cada instante, sobre qualquer homem pelo simples fato de viver em sociedade. Sei bem que Hobbes tem em mente, ao contrário do que se tem acreditado, algo bem diferente da concorrência, da simples concorrência econômica, a saber, as grandes sedições das quais foi testemunha (não se é impunemente contemporâneo de Cromwell e da execução de Carlos I) e nas quais ele viu o equilíbrio do pequeno medo das "chaves" balançar diante do grande medo das revoltas populares e dos assassinatos políticos. É deste medo que ele fala em particular e sem equívoco quando evoca estes tempos de desgraça nos quais uma parte da sociedade podia massacrar a outra para tomar o poder.

Como bom teórico do direito natural, nosso Hobbes não se detém evidentemente nestas aparências, mesmo que atrozes; ele quer enxergar claramente os efeitos remontando às causas, e dessa maneira nos oferece, por sua vez, uma teoria do estado de Natureza. Para decompô-la em seus elementos, é preciso retornar até estes "*átomos de sociedade*", que são *os indivíduos, dotados de conatus,* ou seja, do poder e da vontade de "perseverar no seu ser"[11], e de *fazer o vazio* diante deles para administrar o espaço de sua liberdade. Os indivíduos atomizados, o vazio como condição de seu movimento, isto nos lembra de algo, não é? Hobbes sustenta, com efeito, que a liberdade, que constitui o indivíduo todo e sua força de ser, se sustenta no "vazio de obstáculo"[XXIV], na "ausência de obstáculo" face à sua força conquistadora. Ele só se entrega à guerra de todos contra todos pela vontade de escapar de qualquer obstáculo que o impeça de avançar (pense-se na queda livre e paralela dos átomos), e ele seria no fundo feliz se não encontrasse ninguém no mundo, o qual estaria, portanto, vazio. A infelicidade é que *este mundo é ocupado*, cheio de homens que perseguem o mesmo fim, que se confrontam, portanto, para abrir espaço livre a seu *conatus,* e que não encontram outro meio para realizar seu

fim que o de levar à morte quem obstrua o caminho deles. Donde o papel essencial da *morte* neste pensamento da vida infinita, o papel não da morte acidental, mas da morte necessária, dada e recebida pela mão do homem, o papel do assassinato econômico e político, o único apropriado para manter esta sociedade de estado de guerra num equilíbrio instável, mas necessário. Porém, esses homens atrozes são também homens, eles pensam, isto é, *calculam*, pesam as vantagens respectivas de permanecer no estado de guerra ou de entrar num Estado de contrato, porém sustentado sobre o fundamento inalienável de toda sociedade humana: *o medo* ou *o terror*. Eles raciocinam, portanto, e acabam considerando vantajoso fechar entre si um singular e desequilibrado pacto, pelo qual eles se comprometem (enquanto indivíduos-átomos) a não resistir ao poder todo-poderoso daquele a quem eles delegarão unilateralmente e sem nenhuma contrapartida todos os seus *direitos* (seus direitos naturais), o Leviatã – seja esse um indivíduo na monarquia absoluta, ou na assembléia todo-poderosa do povo ou de seus representantes. Eles se comprometem com isso e se comprometem entre si a respeitar essa delegação de poder sem traí-la jamais, sob pena de cair sob a sanção aterrorizadora do Leviatã, que, notemo-lo bem, não está, por sua vez, ligado ao povo por nenhum contrato, mas o mantém em sua unidade pelo exercício de sua onipotência consentida unanimemente, pelo temor e pelo terror que ele faz imperar nas fronteiras das leis e pelo sentido que ele possui (que milagre!) de seu "dever" [de] manter um povo assim submisso em sua submissão, para poupá-lo dos horrores, infinitamente mais terríveis que seu temor, do estado de guerra[XXV]. Um Príncipe que só está ligado a seu povo pelo dever de lhe proteger do estado de guerra, um povo que somente está ligado a seu Príncipe pela promessa, mantida (ou quase mantida!) de obedecê-lo em tudo, *inclusive em matéria de conformidade ideológica* (Hobbes é o primeiro a pensar, se é que isso é possível, a dominação ideológica e seus efeitos). Eis o que constitui a originalidade e o horror desse pensador subversivo (suas conclusões eram boas, mas ele pensava mal, suas razões eram falsas, dirá Descartes), deste teórico fora do comum, que ninguém compreendeu, mas que atemorizou a todos. Ele pensava (este privilégio do pensamento de – como diremos – zombar do mundo, das fofocas, da sua própria reputação, de raciocinar na mais absoluta solidão – ou na sua ilusão), e o que importavam, então, as acusações que ele compartilhava com Espinosa de ser um enviado do Inferno ou do Diabo entre os homens etc. Hobbes pensava que toda guerra é preventiva, que cada um não tem outra saída contra o Outro eventual que a de "tomar a dianteira". Hobbes pensava (que audácia nesta matéria!) que todo poder é absoluto, que a essência do poder é ser absoluto, e que todo o que excede esta regra, mesmo que pouco, seja de direita ou de esquerda, deve ser combatido com o máximo rigor. E ele não pensava isto para fazer a apologia daquilo que chamaríamos nos nossos dias, com

uma palavra que embaralha qualquer diferença, portanto qualquer sentido e qualquer pensamento, o "totalitarismo" ou o "estatismo": ele pensava tudo isso a serviço da livre concorrência econômica e do livre desenvolvimento do comércio e da cultura dos povos! Pois, olhando de perto, verifica-se que seu famoso Estado totalitário é já quase semelhante ao Estado de Marx, que deve *se extinguir*. Sendo qualquer guerra e, portanto, qualquer terror preventivos[XXVI], bastava, com efeito, que esse Estado terrível existisse para ser absorvido pela sua existência até não ter mais necessidade de existir. Falou-se já do temor do *gendarme*, de "mostrar sua força para não precisar usá-la" (Lyautey), fala-se agora de *não* mostrar sua força (atômica) para não precisar usá-la. Quer dizer que a Força é um mito, e que ela atua como tal sobre a imaginação dos homens e dos povos, preventivamente, fora de toda razão de emprego.

Eu sei que prolongo aqui um pensamento que nunca foi tão longe, mas eu fico na sua lógica e presto contas de seus paradoxos dentro de uma Lógica que permanece a sua. Seja como for, é demasiado evidente que Hobbes não era este monstro que nos disseram, e que sua única ambição era fornecer as condições de viabilidade e de desenvolvimento de um mundo que era o que era, o seu, o da Renascença, que se abria à prodigiosa descoberta de um outro mundo, o Novo. Certamente, a "pega" de indivíduos atomizados não era da mesma essência e vigor que em Epicuro e Maquiavel, e Hobbes, para nossa infelicidade, ele, que viveu tanto a história, não era um historiador (são vocações que não se controlam), mas, à sua maneira, ele chegou ao mesmo resultado que seus mestres na tradição materialista do encontro: *à constituição aleatória de um mundo*, e se este pensador exerceu uma tal influência sobre Rousseau (eu falarei sobre isso um dia), e mesmo sobre Marx, tal se deve justamente ao fato de ter retomado esta tradição secreta, mesmo se ele (e isto não é impossível) não tivesse consciência disso. Depois de tudo, sabemos que a consciência nestes assuntos é somente a mosca do carrão[XXVII], o essencial é que a junta de cavalos puxa o trem do mundo a galope solto pelas planícies ou com arrastada lentidão nas ladeiras.

[Rousseau]

É ao Rousseau do segundo *Discurso* e do *Discurso sobre a origem das línguas* que devemos uma retomada do materialismo do encontro, sem que haja qualquer referência a Epicuro ou a Maquiavel.

Não foi ainda suficientemente apontado que o segundo *Discurso* começa por uma descrição do estado de natureza que destoa das outras descrições de sua espécie pelo fato de dividir-se em dois: um "*estado de pura natureza*", que está na Origem radical de tudo, e o "*estado de natureza*", que deriva das modificações impostas ao *puro estado*. Em todos os exemplos do estado de natureza que nos

oferecem os autores do Direito natural, observa-se, com efeito, que este estado de natureza é um estado de sociedade, seja de guerra de todos contra todos, seja de paz. Como lhes reprova Rousseau, eles projetaram o estado de sociedade sobre o estado de pura natureza. Rousseau é o único que pensa o estado de "*pura natureza*"[XXVIII], e ao pensá-lo, o tem como um estado sem nenhuma relação social, seja positiva ou negativa[XXIX]. Ele nos dá uma idéia deste estado através da imagem fantástica da floresta primitiva, que nos faz lembrar de outro Rousseau, *Le Douanier*[XXX], em cujas florestas erram indivíduos isolados, sem relação entre eles, *indivíduos sem encontro*. Certamente, um homem e uma mulher podem encontrar-se, "tocar-se" e ainda copular, mas não é mais do que um breve encontro sem identidade nem reconhecimento: eles apenas se conhecem (e ainda nem isso: sequer pensam em filhos, como se o mundo humano, antes do *Emílio*, os ignorasse ou pudesse se abster deles – nem filhos, logo nem pai nem mãe, nem, enfim, família[XXXI]), eles se separam e cada um segue seu caminho no vazio infinito da floresta. A maior parte do tempo, se se encontram dois homens, eles somente se cruzam mais ou menos de longe, sem atentar um para o outro, e o encontro não acontece. A floresta é o equivalente ao vazio epicurista no qual cai a chuva paralela de átomos: é um vazio pseudo-browniano no qual os indivíduos se cruzam, ou seja, não se encontram, senão em breves conjunturas que não duram. Rousseau quis ilustrar, por meio desta imagem e a um preço muito elevado (a ausência de crianças), um *nada de sociedade* anterior a qualquer sociedade e condição de possibilidade de qualquer sociedade, o nada de sociedade que constitui a essência de qualquer sociedade possível. Que o nada de sociedade seja a essência de qualquer sociedade, isso é uma tese audaciosa, cuja radicalidade escapou não só a seus contemporâneos, mas a numerosos comentadores posteriores.

Para que exista uma sociedade efetivamente, o que é necessário? É preciso que *o estado de encontro seja imposto* aos homens, que o infinito da floresta, como condição de possibilidade do não-encontro, se reduza ao finito por razões externas, que catástrofes naturais a dividam em espaços reduzidos, em ilhas, por exemplo, onde os homens sejam *forçados* a se encontrar, e forçados a um encontro que dure: forçados por uma força maior do que eles. Eu deixo de lado a engenhosidade destas catástrofes naturais que afetam a superfície terrestre e das quais a mais simples é a muito leve, infinitesimal, inclinação do equador sobre a eclíptica, acidente sem causa que é comparável ao *clinamen* nos seus efeitos[XXXII]. Uma vez forçados ao encontro e a associações *de fato* duráveis, os homens vêem desenvolver-se entre eles *relações forçadas*, que são relações de sociedade, rudimentares no início, redobradas em seguida pelos efeitos produzidos por estes encontros sobre a natureza dos homens.

Toda uma longa e lenta dialética intervém, então, onde, por força do acúmulo de tempo, os contatos forçados produzem a linguagem, as paixões e o comércio amoroso ou a luta entre os homens, até chegar ao estado de guerra. A sociedade nasceu, o estado de natureza nasceu, e a guerra também, e com eles se desenvolve um processo de acumulação e de mudança que literalmente *cria a natureza humana socializada*. Observar-se-á que este encontro poderia não durar se a constância das injunções externas não o mantivesse, contra toda dispersão tentadora, em um estado constante, se não lhe impusesse literalmente sua lei de aproximação, sem solicitar permissão aos homens, cuja sociedade nasce, de alguma forma, às suas costas, e cuja história nasce como a constituição dorsal e inconsciente desta sociedade.

Sem dúvida, o homem no estado de pura natureza, mesmo se tem um corpo e, por assim dizer, nenhuma alma, carrega em si, no entanto, uma capacidade transcendente a tudo aquilo que ele é e que virá a lhe acontecer, a *perfectibilidade*, que é como a abstração e a condição de possibilidade transcendental de qualquer antecipação de qualquer desenvolvimento, e carrega, além disso, uma faculdade que é talvez mais importante, a *piedade*[XXXIII], enquanto faculdade negativa de [não] suportar o sofrimento dos semelhantes, sociedade por falta, portanto, oca concavidade; sociedade negativa em oca concavidade no homem isolado, ávido do Outro em sua própria solidão. Mas tudo isto, que está posto desde o estado de "pura" natureza, não age nele, não tem nele nem existência nem efeito, não é mais do que espera de um futuro que aguarda. Da mesma forma que a sociedade e a história na qual ela se constitui se produzem às costas do homem, sem sua participação consciente e ativa, da mesma forma, tanto a perfectibilidade quanto a piedade não são mais do que a antecipação nula deste futuro, onde *o homem não está para nada.*

Embora se tenha refletido sobre a genealogia destes conceitos (Goldschmidt[m], cujo livro é definitivo), não se refletiu ainda o bastante sobre os efeitos de todo esse dispositivo, que se fecha no segundo *Discurso* pela teoria do *contrato ilegítimo*, contrato de força, passado com a obediência dos fracos pela arrogância dos fortes, que são, também, os mais "astutos", [e] que fixa o verdadeiro sentido do Contrato social, que só passa e subsiste cercado pelo *abismo* (a palavra é do próprio Rousseau nas *Confissões*) da *recaída* no estado de natureza, organismo assombrado pela morte interior que deve conjurar, enfim, *encontro que "pegou" forma*, e se tornou necessário, mas sobre o fundo da aleatoriedade do não-encontro e de suas formas, nas quais o contrato pode *recair* a qualquer instante. Se esta observação, que seria preciso desenvolver, não é falsa, ela resolveria a aporia clássica que opõe interminavelmente o *Contrato* ao segundo *Discurso*, dificuldade acadêmica que não tem outro equivalente na história da cultura ocidental, a não ser a questão ridícula de saber se Maquiavel era monarquista ou republicano... Ela esclare-

ceria também pelo mesmo viés o estatuto dos textos nos quais Rousseau se aventura a legislar pelos povos, o corso, o polonês etc., retomando em toda sua força o conceito que domina Maquiavel – embora ele não pronuncie nunca a palavra, mas pouco importa já que a coisa está aí –, o conceito de *conjuntura*: para dar leis aos homens é necessário levar fortemente em conta a forma como as *condições* se apresentam, o "*há*" isto e não aquilo, assim como, alegoricamente, o clima e tantas outras condições em Montesquieu[XXXIV], as condições e a sua história, ou seja, seu "ter-vindo-a-ser"[12], enfim, os encontros que poderiam não ter acontecido (cf. o estado de natureza: "esse estado que poderia nunca ter sido"[XXXV]) mas que aconteceram, configurando o "dado" do problema e do seu estado. O que há a dizer senão pensar não só a contingência da necessidade, mas também a necessidade da contingência[XXXVI] que está em sua raiz? Assim, o contrato social não aparece mais como uma utopia, mas como a lei interior de qualquer sociedade, em sua forma seja legítima ou ilegítima, e o verdadeiro problema se torna: *como é possível transformar uma forma ilegítima (a corrente) em forma legítima?* No limite, esta não existe, mas *é necessário propô-la* para poder pensar as formas concretas existentes, essas "essências singulares" espinosistas, seja se trate de indivíduos, de conjunturas, de Estados reais [ou] de seus povos; e é necessário, portanto, propô-la como condição transcendental de qualquer condição, isto é, de qualquer *história.* É aqui, sem dúvida, que encontramos o mais profundo de Rousseau, descoberto e recoberto nesta visão sobre qualquer teoria possível da história, que pensa a contingência da necessidade como efeito da necessidade da contingência, par de conceitos desconcertantes, mas que é preciso, sem dúvida, considerar, que já aflora em Montesquieu e é colocado abertamente em Rousseau, como uma intuição do séc. XVIII, que refuta por antecedência todas as teleologias da história que o tentavam, e para as quais abriu a porta sob o impulso irresistível da Revolução Francesa. Para dizê-lo de maneira polêmica, quando se propõe a questão do "*fim da história*", perfilam-se num mesmo campo Epicuro e Espinosa, Montesquieu e Rousseau, sobre a base, explícita ou implícita, de um mesmo materialismo do encontro ou, em sentido forte, de um pensamento da *conjuntura.* E também encontramos Marx, claro, mas forçado a pensar dentro de um horizonte esfacelado entre o aleatório do Encontro e a necessidade da Revolução.

Podemos arriscar uma última observação? Ela tenderia a lembrar que não é, talvez, por acaso que este singular par de conceitos interessou principalmente a homens que buscavam nos conceitos do encontro e da conjuntura meios para pensar não só a *realidade* da história, mas sobretudo a da *política*, não só a essência da realidade, mas sobretudo a essência da *prática,* e a ligação entre estas duas realidades no momento do *seu encontro: na luta*, repito, na luta, e, no limite, na guerra (Hobbes, Rousseau); [na] luta pelo reconhecimento (Hegel), [mas] tam-

bém e bem antes dele, [na] luta de todos contra todos, que é a concorrência, ou na luta de classes (e sua contradição)[n], quando o encontro toma esta forma. Precisamos aqui relembrar por que e para quem fala Espinosa quando evoca Maquiavel? Ele só quer pensar seu pensamento, e como é pensamento da prática, pensar a prática através de um pensamento[o].

[Marx, o vazio, o encontro, a "pega"]

Todas essas observações históricas são apenas preliminares para o que eu gostaria de tentar explicar sobre Marx. Porém, elas não são gratuitas; pelo contrário, elas testemunham que de Epicuro a Marx subsistiu sempre, mas encoberta (pela sua descoberta mesma, pelo esquecimento e sobretudo pelas denegações e pelos recalques, quando não o foi através de diversas condenações à morte), a "descoberta" de uma tradição profunda que buscava seu assento materialista *numa filosofia do encontro* (e portanto mais ou menos atomista, dado que o átomo é a figura mais simples da individualidade na sua "queda"), portanto na rejeição radical de qualquer filosofia da essência (*Ousia, Essentia, Wesen*), ou seja, da Razão (*Logos, Ratio, Vernunft*), e portanto da Origem e do Fim – a Origem não sendo mais do que a antecipação do Fim na Razão ou ordem primordial, isto é, da Ordem, seja racional, moral, religiosa ou estética –, a favor de uma filosofia que, recusando o Todo e qualquer Ordem, recusa o Todo e a ordem *a favor* da dispersão ("disseminação", diria Derrida, em sua linguagem) e *da desordem.* Dizer que no início era o nada ou a desordem é se instalar aquém de qualquer montagem e de qualquer ordenação, é renunciar a pensar a origem como Razão ou Fim para pensá-la como nada. À velha pergunta: "Qual é a origem do mundo?", esta filosofia materialista responde: "o nada" – "coisa alguma" –, "eu começo por nada" – "não há começo, porque não existiu nunca nada, antes de qualquer coisa que seja"; portanto, "não há um começo obrigatório para a filosofia" – "a filosofia não começa por um começo que seja sua origem"; ao contrário, ela "pega o trem andando"[XXXVII], e pela força do braço "sobe no comboio" que passa desde toda a eternidade, como a água de Heráclito, [na] sua [frente]. Portanto, não há fim nem do mundo, nem da história, nem da filosofia, nem da moral, nem da arte ou da política etc. Esses temas, que aparecem de Nietzsche a Deleuze e Derrida, ao empirismo inglês (Deleuze) ou a Heidegger (com ajuda de Derrida), tornaram-se a partir de hoje familiares e fecundos para qualquer compreensão não só da filosofia, mas de todos seus pretendidos "objetos" (seja se trate da ciência, da cultura, da arte, da literatura ou de qualquer outra expressão de existência); eles são essenciais para este materialismo do encontro, embora apareçam dissimulados sob as espécies de outros conceitos. Hoje, podemos traduzi-los numa linguagem mais clara.

Diremos que o materialismo do encontro só é chamado "materialismo" provisoriamente[*1] para marcar fortemente sua oposição radical a qualquer idealismo da consciência, da razão, seja qual for sua destinação. Diremos, em seguida, que o materialismo do encontro se sustenta numa certa interpretação de uma única proposição: *há* ("*es gibt*", Heidegger) e seus desenvolvimentos ou implicações, a saber: "há"= "não há nada" (*il y a = il n'y a rien*); "há"= "*houve sempre-já nada*" *(il y a = il y a toujours-déjà eu rien),* quer dizer, "coisa alguma". O "sempre-já", do qual fiz abundante uso até agora nos meus ensaios, mas que não foi sempre percebido, é a grife[13] (*Greifen:* prender em alemão; *Begriff:* presa ou conceito[14]) desta antecedência de qualquer coisa em relação a si mesma, portanto em relação a qualquer origem. Diremos, então, que o materialismo do encontro tem sua base na tese do primado da positividade sobre a negatividade (Deleuze), na tese do primado do desvio sobre a retidão do trajeto direito (cuja Origem é desvio e não razão), na tese do primado da desordem sobre a ordem (pensamos na teoria dos "rumores" [ver supra]), na tese do primado da "disseminação" sobre a posição do sentido em qualquer significante (Derrida) e no surgimento da ordem no seio mesmo da desordem que produz o mundo. Diremos que o materialismo do encontro se sustenta também por inteiro na negação do fim, de qualquer teologia, seja racional, mundana, moral, política ou estética. Diremos, enfim, que o materialismo do encontro não é o de um sujeito (seja Deus ou o proletariado), mas o de um processo sem sujeito, que impõe aos sujeitos (indivíduos ou outros) aos quais domina a ordem de seu desenvolvimento sem fim definido.

Se quisermos cercar mais de perto essas teses, seríamos conduzidos a produzir um certo número de conceitos que são, naturalmente, *conceitos sem objeto*, porque conceitos de *nada*; a filosofia não tendo objeto, configurando esse nada em ser ou seres, até torná-lo irreconhecível ou reconhecível (e é por isso que nela ele foi, em última instância, ignorado e pressentido). Para representá-los, reportar-nos-íamos à forma primitiva, a mais simples e pura que eles tomaram na história da filosofia, em Demócrito e sobretudo em Epicuro, apontando de passagem que não é por acaso que sua obra foi jogada às chamas; estes incendiários de qualquer tradição filosófica pagaram por seus pecados – o fogo que se vê arder sobre o cume das grandes árvores, justamente por serem grandes (Lucrécio), ou das filosofias (as grandes). Sob sua figura (que deve ser renovada a cada etapa da história e da filosofia), teríamos as seguintes formas primitivas:

Die Welt ist alles, was der Fall ist. (Wittgenstein[p]): o mundo é tudo aquilo que "cai"[15], tudo o que "advém", "tudo o que é o caso" – por *caso* entendemos *casus*: *ocorrência e acaso ao mesmo tempo*, aquilo que advém sob o modo do imprevisível e, no entanto, do ser.

Portanto, remontando-nos tão longe quanto possível, encontramos: "há" (*il y a*) = "sempre houve" (*il y a toujours eu*), "sempre-já-foi" (*il a toujours-déjà été*); o "já" é essencial para marcar esta antecedência da ocorrência, do *Fall* sobre todas as suas formas, quer dizer, sobre todas as *formas* de seres. É o *"es gibt"* de Heidegger, a "distribuição" (*la "donne"*) primitiva [melhor do que o "distribuído" (*le donné*), conforme o aspecto ativo-passivo que se queira destacar], sempre anterior à sua *presença*. Em outras palavras, é o primado da ausência sobre a presença, não como *remontar-para*, mas enquanto horizonte que recua interminavelmente adiante do caminhante que, buscando seu caminho numa planície, só encontra sempre outra planície na sua frente (tão diferente do caminhante cartesiano)[XXXVIII], a quem basta marchar reto em frente na floresta para sair dela, pois o mundo é feito, alternativamente, de bosques intactos e de bosques devastados pelos campos abertos: sem "*Holzwege*"[q].

O que acontece nesse mundo sem ser e sem história (como a floresta de Rousseau)? Pois ele *acontece:* "ele" ativo/passivo impessoal[16]. *Encontros.* Acontece o que acontece na chuva universal de Epicuro, anterior a qualquer mundo, a qualquer ser e a qualquer razão, assim como a qualquer causa; acontece que "isso se encontra"; em Heidegger "isso é lançado" em um "envio" primordial. Pouco importa que isso aconteça pelo milagre do *clinamen*, basta saber que isso se produziu "não se sabe onde nem quando", e que se trata do "menor desvio possível", ou seja, do nada definido de qualquer desvio. O texto de Lucrécio é bastante claro para designar *o que nada no mundo pode designar* e que é, portanto, a origem de qualquer mundo. No "nada" do desvio tem lugar o encontro entre um átomo e um outro, e este evento (*événement*) se torna advento (*avènement)* sob a condição do paralelismo dos átomos, porque é este paralelismo que, uma vez violado uma única vez, provoca a gigantesca carambola e enganche de átomos em número infinito, a partir do que nasce um mundo (um ou um outro: daí a pluralidade de mundos possíveis e o enraizamento deste conceito de possibilidade no conceito de desordem original). Daí surgem a *forma de ordem* e a *forma de seres* cujo "nascimento" é provocado por esta carambola, dado que são determinadas pela *estrutura* do encontro; daí, uma vez efetuado o encontro (mas não antes), o primado da estrutura sobre os elementos; daí, enfim, o que é preciso chamar de uma *afinidade* e completude dos elementos em jogo no encontro, sua "capacidade de se enganchar" ("*accrochabilité*"), para que o encontro "pegue", ou seja, "pegue *forma*", dê, *enfim, nascimento às Formas, e novas* – como a água "pega" quando o gelo a circunda, ou o leite "pega quando coalha", ou a maionese, quando engrossa. Daí o primado do "nada" sobre qualquer "forma", e *do materialismo aleatório sobre qualquer formalismo*[r]. Em outras palavras, qualquer coisa não pode produzir qualquer coisa, mas só os elementos destinados, graças à sua afinidade, a encontrar-se e a

"pegar" uns sobre os outros – é por isso que, em Demócrito e talvez também em Epicuro, os átomos são, ou serão chamados, "enganchados", ou seja, apropriados a enganchar-se uns após os outros, para toda a eternidade, para sempre, eternamente.

Uma vez "pegados" ou "enganchados", os átomos entram no reino do Ser que eles inauguram: eles constituem *seres* definíveis, distintos, localizáveis, dotados de tal ou qual propriedade (de acordo com o lugar e o espaço), enfim, se desenha neles uma estrutura do Ser ou do mundo que atribui a cada um dos elementos tanto lugar quanto sentido e um papel que fixa os elementos como "elementos de ..." (os átomos como elementos do corpo, dos seres, do mundo), de maneira que os átomos, longe de serem a origem do mundo, são somente a recaída secundária de seu assinalamento e de seu advento. E para falar assim do mundo e dos átomos, é necessário que o mundo seja e que os átomos *já* sejam, o que faz com que o discurso sobre o mundo seja *por sempre segundo*, e *segunda* (e não primeira, como queria Aristóteles) a filosofia do Ser – e isso torna para sempre inteligível como impossível (cf. o apêndice do Livro I da *Ética*, que retoma quase palavra a palavra a crítica a qualquer religião realizada por Epicuro e Lucrécio, para este fato explicável) qualquer discurso de *filosofia primeira,* seja materialista (o que explica que Epicuro, que o sabia, não tenha aderido ao materialismo "mecanicista" de Demócrito, dado que este materialismo não era mais do que o ressurgimento, no seio de uma filosofia possível do encontro, do idealismo dominante da Ordem como imanente à Desordem).

Uma vez colocados estes princípios, o resto flui, ouso dizer, por si.

1. Para que *um ser seja* (um corpo, um animal, um homem, um Estado ou um Príncipe), é necessário que tenha havido encontro, no pretérito perfeito. Para ficarmos somente em Maquiavel, é necessário que tenha ocorrido encontro entre afinissáveis (*affinissables*)[IXL], como, por exemplo, um tal indivíduo e uma tal conjuntura, ou Fortuna – pois a conjuntura é ela mesma junção, conjunção, encontro fixado, embora movente, que já teve lugar, e que reenvia por sua vez ao infinito suas causas antecedentes, assim como reenvia ao infinito, por outra parte, o resultado [da] série de causas antecedentes, que é um indivíduo determinado, Bórgia, por exemplo.

2. Só há encontro entre séries de seres resultantes de muitas séries de causas – pelo menos de duas, mas estas duas proliferam rapidamente por efeito do paralelismo ou do contágio ambiente (como dizia Breton, com palavras profundas: "os elefantes são contagiosos"[*2]). Pensamos aqui também em Cournot[XL], este grande desconhecido.

3. Cada encontro é aleatório; não somente nas suas origens (nada garante jamais um encontro), mas nos seus efeitos. Dito de outra maneira, cada encontro, embora tenha acontecido, poderia não ter acontecido, mas sua possível negação esclarece o sentido de seu ser aleatório. E todo encontro é aleatório em seus efeitos pelo fato de que nada nos elementos do encontro desenha, antes do encontro mesmo, os contornos e as determinações do ser que surgirá. Júlio II não sabia que alimentava no seu seio romanhol seu inimigo mortal, e ele não sabia tampouco que esse mortal iria escapar à morte e se encontrar fora da história no momento decisivo da Fortuna, para acabar morrendo numa obscura Espanha, aos pés de um forte desconhecido[XLI]. Isso significa que nenhuma determinação surgida da "pega" do encontro estava delineada, ou mesmo esboçada, no ser dos elementos concorrentes no encontro, mas, pelo contrário, qualquer determinação desses elementos é definível unicamente por meio de um retorno do resultado sobre seu vir-a-ser, na sua recorrência. Portanto, se é preciso dizer que não há nenhum resultado sem seu vir-a-ser (Hegel), é também preciso afirmar que não há nada que-veio-a-ser que não esteja determinado pelo resultado deste seu vir-a-ser: desta recorrência mesma (Canguilhem). Ou seja, em lugar de pensar a contingência como modalidade ou exceção da necessidade, é necessário pensar a necessidade como o vir-a-ser-necessário do encontro de contingentes. É assim que vemos não somente o mundo da vida (os biólogos atentaram para isto recentemente, especialmente os que devem ter conhecido Darwin[*3]), mas também o mundo da história, *consolidar-se* em certos momentos felizes na "pega" de elementos conjugados num encontro adequado para desenhar uma tal figura: uma tal espécie, um tal indivíduo, um tal povo. É assim que existem homens e "vidas" aleatórias, submetidas ao acidente da morte dada ou recebida, e suas "obras", e as grandes figuras do mundo às quais o originário "jogo de dados" do aleatório lhes deu sua forma, as grandes figuras nas quais o mundo da história "pegou forma" (a Antigüidade, a Idade Média, a Renascença, o Iluminismo etc.). É, então, bem evidente que aqueles que quiserem considerar essas figuras, esses indivíduos, essas conjunturas ou esses Estados do mundo, seja como o resultado necessário de premissas dadas, seja como antecipação provisória de um Fim, errariam, porque negligenciariam o fato (este "Faktum") de que esses resultados provisórios o são duplamente, não só porque serão ultrapassados, mas porque poderiam nunca ter-vindo-a-ser, ou porque só teriam-vindo-a-ser como o efeito de um "breve encontro", se não tivessem surgido a partir do fundo feliz de uma boa Fortuna, que desse a "chance" de "durar" aos elementos, cuja conjunção ela deve (por acaso) presidir. Desta maneira, vemos que nós não somos, que vivemos

no Nada; porém, se não há Sentido da história (um Fim que a transcenda, de suas origens até seu término), pode haver sentido *na* história, porque este sentido nasce de um encontro efetivo e efetivamente feliz ou catastrófico, que é, também, *sentido*.

Daí seguem-se conseqüências de grande importância sobre o sentido da palavra "lei". Concordaremos com que não haja nenhuma lei que presida o encontro da "pega", porém acrescentaremos também que, uma vez "tendo pego" o encontro, isto é, uma vez constituída a figura estável do mundo, do *único* que existe (porque o advento de um mundo dado exclui evidentemente todos os outros possíveis), nós temos a ver com um mundo estável cujos acontecimentos obedecem, na sua sucessão, a "leis". Pouco importa, então, que o mundo, o nosso (não conhecemos outro, só conhecemos, da infinidade de atributos possíveis, unicamente o entendimento e o espaço, *"Faktum"*, poderia ter dito Espinosa), nasceu do encontro de átomos caindo na chuva epicurista do vazio, ou do "big bang" do qual falam os astrônomos; é um fato que temos a ver com *este* mundo e não com um outro; é um fato que este mundo é "*regular"* (como se diz de um jogador honesto: pois este mundo joga e zomba bem e belamente de nós)[17], é submetido a regras e obedece a leis. Daí a grande tentação, mesmo para aqueles de nós que aceitariam as premissas deste materialismo do encontro, de refugiar-se, uma vez que o encontro "pegou", no exame das leis surgidas desta "pega" de formas, repetindo estas formas no seu fundo indefinidamente. Porque é também um fato, um *"Faktum"*, que há ordem neste mundo e que o conhecimento deste mundo passa pelo conhecimento de suas "leis" (Newton) e das condições de possibilidade, não da existência destas leis, mas somente de seu conhecimento: modo certo de relançar às calendas gregas a velha questão da origem do mundo (assim procede Kant), mas para melhor deixar na sombra a origem deste encontro segundo, que faz possível o conhecimento do encontro primeiro *neste* mundo (o encontro entre os conceitos e as coisas).

Bem, então, cuidaremos de cair nesta tentação, defendendo uma tese cara a Rousseau, que sustentava que o contrato repousa sobre um "abismo", e afirmava, portanto, que a necessidade das leis surgidas da "pega" provocada pelo encontro está, mesmo na sua maior estabilidade, assombrada por uma *instabilidade radical*, o que explica aquilo que temos tanta dificuldade em compreender, porque escapa a nosso sentido das "conveniências": isto é, que as leis possam mudar – não no sentido de que elas possam valer só por um período e não pela eternidade (em sua crítica à economia política clássica, Marx chegou até aí, como bem o compreendeu seu "crítico russo"[XLII]: cada época histórica com suas leis, mas, como veremos, não avançou além disso), mas no sentido de que elas possam mudar repentina-

mente, revelando o fundo aleatório sob o qual se sustentam sem razão, isto é, sem fim inteligível. É aqui sua surpresa (*só há pega na surpresa*), que choca tanto os espíritos diante das grandes deflagrações, oscilações e suspensões da história, seja dos indivíduos (por exemplo: a loucura), seja do mundo, quando os dados são relançados de repente sobre a mesa ou as cartas são redistribuídas sem aviso prévio, e os "elementos" são desencadeados pela loucura que os liberta para novas "pegas" surpreendentes (Nietzsche, Artaud). Ninguém terá dificuldade em reconhecer um dos traços fundamentais da história dos indivíduos ou do mundo, da revelação que faz sobre um indivíduo desconhecido um autor ou um louco, ou ambos, quando nascem juntos um Hölderlin, um Göethe e um Hegel, quando estoura e triunfa a Revolução Francesa até o desfile de Napoleão, o "espírito do mundo" sob a janela de Hegel em Jena, quando da traição surge a Comuna[18], quando explode 1917 na Rússia, e ainda com mais razão a "revolução [cultural]", quando verdadeiramente quase todos os "elementos" foram desencadeados sobre espaços gigantescos, mas o encontro durável não se produziu – tal é o caso de 13 de maio[u], quando os operários e os estudantes, que deveriam ter se "juntado" (que resultado teria resultado!), se cruzaram nos seus longos cortejos paralelos, porém sem *se juntar*, evitando a qualquer preço se juntar, se agrupar, se unir numa unidade sem dúvida ainda sem precedentes (a chuva em seus efeitos *evitados*).

[Modo de produção e transição]

Para[v] dar uma idéia da corrente subterrânea do materialismo do encontro, tão importante em Marx, e de seu recalque sob um materialismo da essência (filosófico), é necessário falar do modo de produção. Nada negará a importância desse conceito, que serve não só para pensar qualquer "formação social", mas também para *periodizar* a história, portanto para fundar uma teoria da história[*4].

Com efeito, encontramos *duas* concepções do modo de produção em Marx, em que uma nada tem a ver com a outra.

A *primeira* remonta à *Situação das classes trabalhadoras* de Engels, que é seu verdadeiro fundador: nós a reencontramos no célebre capítulo sobre a acumulação primitiva, a jornada de trabalho etc. e em numerosas alusões de detalhes às quais voltaremos. Podemos encontrá-la, também, na teoria do modo de produção asiático. A *segunda* se encontra nas grandes passagens de *O Capital* sobre a essência do capitalismo, sobre o modo de produção feudal e o modo de produção socialista, sobre a revolução e mais freqüentemente na "teoria" da transição ou forma de passagem de um modo de produção a outro. O que foi possível escrever nos últimos vinte anos sobre a "transição" entre o capitalismo e o comunismo ultrapassa o entendimento e o cálculo humanos!

Em inúmeras passagens, Marx, e não acontece certamente por acaso, nos explica que o modo de produção capitalista nasceu do "*encontro*" entre o "homem com dinheiro" e o proletário desprovido de tudo, exceto de sua força de trabalho[XLIII]. "Acontece" que esse encontro ocorreu e "pegou", o que significa que não foi desfeito tão logo realizado, senão que *durou* e se tornou um fato consumado; o fato consumado desse encontro provoca relações estáveis e uma necessidade cujo estudo fornece "leis", tendenciais, evidentemente: as leis do desenvolvimento do modo de produção capitalista (lei do valor, lei da troca, lei das crises cíclicas, lei da crise e da decomposição do modo de produção capitalista, lei de passagem – transição – ao modo de produção socialista sob as leis da luta de classes etc.). O que importa nessa concepção não é tanto a emanação de leis, logo de uma essência, quanto *o caráter aleatório da "pega" desse encontro, que dá lugar ao fato consumado* e cujas leis podem ser enunciadas.

Dito de outra maneira: o todo que resulta da "pega" do encontro não é anterior à "pega" dos elementos, mas posterior, e por isso poderia não ter "pegado" e, com mais razão ainda, "o encontro poderia não ter acontecido". Tudo isso é dito, certamente, com meias palavras, porém é dito na fórmula de Marx, quando nos fala tão freqüentemente do "encontro" (*das Vorgefundene*) entre o homem com dinheiro e a força de trabalho nua. Podemos avançar ainda e supor que *o encontro aconteceu na história numerosas vezes antes de sua "pega" ocidental*, mas, por falta de um elemento ou da disposição dos elementos, não "pegou", então. Servem de prova os Estados italianos do vale do rio Pó nos séculos XIII e XIV, nos quais havia evidentemente homens com dinheiro, tecnologia e energia (máquinas movidas pela força hidráulica do rio) e mão-de-obra (os artesãos desempregados), e, no entanto, o fenômeno não "pegou". Faltou, sem dúvida (talvez esta seja uma hipótese), aquilo que Maquiavel buscava desesperadamente sob a forma de um apelo para um Estado nacional, isto é, um *mercado interior* adequado para absorver a possível produção.

Se se reflete, um pouco que seja, sobre os requisitos dessa concepção, percebe-se que ela coloca uma relação muito particular entre a estrutura e os elementos que ela supostamente une. Pois, o que é um modo de produção? Dissemos, seguindo Marx: uma "combinação" particular entre elementos. Estes elementos são a acumulação financeira (aquela do "homem com dinheiro"), a acumulação dos meios técnicos de produção (ferramentas, máquinas, experiência de produção dos operários), a acumulação da matéria-prima da produção (a natureza) e a acumulação dos produtores (os proletariados desprovidos de qualquer meio de produção). Esses elementos não existem na história *para que exista um modo de produção*, eles existem em estado "flutuante" antes de sua "acumulação" e "combinação", sendo cada um o produto de sua própria história e não o produto teleológico dos outros ou da história deles.

Marx e Engels, ao dizerem que o proletariado é "o produto da grande indústria", dirão uma grande besteira; por situar-se na *lógica do fato consumado da reprodução ampliada do proletariado*, e não na lógica aleatória do "encontro", que produz (e não reproduz) como proletariado essa massa de homens desprovidos e despidos, enquanto um dos elementos constitutivos do modo de produção. Desta maneira, eles passarão da primeira concepção histórico-aleatória do modo de produção para uma segunda concepção, essencialista e filosófica.

Eu me repito, mas é necessário: o que é notável na primeira concepção, além da teoria explícita do encontro, é a idéia de que qualquer modo de produção está constituído de *elementos independentes uns em relação aos outros*, sendo cada um resultado de sua própria história, sem que exista qualquer relação orgânica ou teleológica entre essas diversas histórias. Essa concepção culmina com a teoria da *acumulação primitiva*, da qual Marx, inspirando-se em Engels, retirou um magnífico capítulo de *O Capital*, seu verdadeiro núcleo. Vemos nesse texto produzir-se um fenômeno histórico, cujo resultado conhecemos, a desapropriação dos meios de produção de toda população rural da Grã-Bretanha, mas cujas causas não têm relação com o resultado e seus efeitos. A desapropriação almejava destinar grandes extensões de terra à caça? Ou campos sem-fim para a criação de carneiros? Não sabemos, de ciência certa, qual foi a razão que prevaleceu nesse processo de desapropriação violenta (sem dúvida, os carneiros), nem, sobretudo, na sua violência, e, aliás, pouco importa: o fato é que esse processo aconteceu e alcançou um *resultado* que foi em seguida *desviado* de seu fim possível pelos "homens com dinheiro" em busca de mão-de-obra miserável. *Esse desvio é a marca da não-teleologia do processo* e da inscrição do resultado num processo que o tornou possível, mas que lhe era totalmente estranho.

Enganar-nos-íamos em acreditar que este processo de encontro aleatório se limita ao séc. XIV inglês. Ele prosseguiu sempre e *prossegue ainda em nossos dias* – não só nos países do Terceiro Mundo, que são o exemplo mais surpreendente, mas também entre nós, na desapropriação dos produtores agrícolas e em sua transformação em Operários Especializados (cf. Sandvouille[w]: bretões nas máquinas) – como um processo constante que inscreve o aleatório no centro da sobrevivência e do reforço do "modo de produção" capitalista, aliás, assim como o inscreve também no centro do autodenominado "modo de produção" socialista[*5] ele próprio. Vemos aí os investigadores marxistas retomarem infatigavelmente o fantasma de Marx e pensarem a *reprodução* do proletariado acreditando pensar em sua produção, pensar no fato consumado acreditando pensar no seu vir-a-ser-consumado.

Com efeito, há em Marx por onde cair neste erro, quando ele cede à outra concepção do modo de produção capitalista: uma concepção totalitária, teleológica e filosófica.

Nesse caso, também temos todos os elementos distintos de que já falamos, mas eles são pensados e dispostos como se estivessem, desde toda a eternidade, destinados a entrar em combinação, a se agrupar entre si, a se produzir mutuamente como seus próprios fins e/ou complementos. Nessa hipótese, Marx deixa deliberadamente de lado o caráter aleatório do "encontro" e de sua "pega" *para pensar somente no fato consumado da "pega" e portanto na sua predestinação.* Segundo essa hipótese, nenhum elemento tem mais uma história independente, mas sim uma história que leva a um fim: aquele de se adaptar às outras histórias, dado que a história forma um todo que *reproduz* sem cessar os próprios elementos, adequados à sua engrenagem. É assim que Marx e Engels pensarão o proletariado como "produto da grande indústria", "produto da exploração capitalista", "produto do capitalismo", *confundindo a produção do proletariado com sua reprodução capitalista ampliada,* como se o modo de produção capitalista tivesse preexistido a um de seus elementos essenciais, a mão-de-obra despossuida[*6]. Aqui, *as histórias próprias não flutuam mais na história,* como tantos átomos no vazio, graças a um "encontro" que poderia não se dar. Tudo está consumado por antecipação, *a estrutura precede seus elementos e os reproduz para reproduzir a estrutura.* O que vale para a acumulação primitiva vale também para o homem com dinheiro. Donde vem, segundo Marx, esse homem com dinheiro? Não se sabe exatamente: do capitalismo comercial?[...] (expressão misteriosa que deu lugar a numerosos contra-sensos sobre o "modo de produção mercantil"); da usura? Da acumulação primitiva? Da pilhagem das colônias? No limite, pouco nos importa, mas importa singularmente a Marx – *o essencial é o resultado: que ele exista*. Marx abandona essa tese, preferindo *a tese de uma mítica "decomposição" do modo de produção feudal e do nascimento da burguesia no seio mesmo desta decomposição,* o que introduz novos enigmas. O que prova que o modo de produção feudal se enfraqueceu e se decompôs para desaparecer? – na França foi necessário esperar o período de 1850-1870 para que o capitalismo se instaurasse. E sobretudo, o que prova que *a burguesia, já que ela seria seu produto, não seria uma classe do modo de produção feudal sinalizando o reforço e não a decadência desse modo?* Esses enigmas de *O capital* se concentram ambos sobre o mesmo objeto: o capitalismo financeiro e o capitalismo comercial de [um] lado, e a natureza da classe burguesa, que seria seu suporte e sua beneficiária, de outro.

Se para toda definição do capital nos contentamos em falar, como o faz Marx, de acumulação de dinheiro que produz mais-valia – um lucro em dinheiro (A"= A + A'), então podemos falar em capitalismo financeiro e comercial. Mas são capitalismos sem capitalistas, capitalismos sem exploração de mão-deobra, capitalismos nos quais a troca toma mais ou menos a forma de uma retenção prévia que não obedece à lei do valor, mas às práticas da pilhagem direta ou

indireta. E é aqui que reencontramos conseqüentemente a grande questão da *burguesia.*

A solução de Marx é simples e desarmante. A burguesia é produzida, como classe antagonista, pela decomposição da classe dominante feudal. Reencontramos, aqui, o esquema da produção dialética, o contrário que produz seu contrário. Reencontramos aqui também a tese dialética da negação: este contrário deve substituir naturalmente, por uma necessidade conceitual, o seu contrário e tornar-se dominante. *E se não fosse assim? Se a burguesia, longe de ser o produto contrário ao regime feudal, fosse seu acabamento e sua culminância, sua mais alta forma e, por assim dizer, seu aperfeiçoamento?* Essa hipótese permitiria se sair bem dos problemas que configuram tantos impasses, dessas revoluções burguesas, como a francesa, que deveriam a todo custo ser revoluções capitalistas[*7], mas não o são, ou de problemas que configuram tantos mistérios: o que é, portanto, a burguesia, essa estranha classe que é capitalista no seu futuro, mas foi constituída sob o regime feudal, muito antes de qualquer capitalismo?

Assim como não há em Marx uma teoria satisfatória do assim chamado modo de produção mercantil, nem *a fortiori* uma teoria satisfatória do capitalismo comercial (e financeiro), *tampouco há uma teoria satisfatória da burguesia*, salvo um uso superabundante do adjetivo "burguês", evidentemente para se desembaraçar das dificuldades, como se um adjetivo pudesse ocupar o lugar de conceito do negativo puro. E não é um acaso se a teoria da burguesia como forma de decomposição antagonista do modo de produção feudal é coerente com a concepção do modo de produção de inspiração filosófica. Neste, a burguesia não é, com efeito, mais do que o *elemento predestinado* a unir todos os outros elementos do modo de produção, o que provocará uma outra combinação, a do modo de produção capitalista – essa é a dimensão do todo e da teleologia, que atribui a cada elemento seu papel e seu lugar no todo e o reproduz na sua existência e no seu papel.

Estamos nas antípodas da concepção do "*encontro entre a burguesia*", elemento "flutuante" como os outros, e *os outros elementos* flutuantes, para constituir, assim, um modo de produção original, o capitalismo. Não há, portanto, encontro, porque a unidade precede os elementos, *porque não há esse vazio necessário para qualquer encontro aleatório.* Então, quando se trata ainda de pensar *o fato a se consumar*, Marx se instala deliberadamente no *fato consumado* e nos convida a segui-lo nas leis de sua necessidade.

Seguindo Marx, nós[x] temos definido o modo de produção como uma dupla combinação (Balibar), a dos meios de produção e a das relações de produção (??). Se quisermos avançar ainda mais nesta análise, devemos distinguir os elementos "forças produtivas, meios de produção, possuidores dos meios de produção, pro-

dutores com ou sem meios, natureza, homens etc.". O que constitui, então, o modo de produção é uma combinação que submete as forças produtivas (os meios de produção, os produtores) à dominação de uma totalidade, na qual os proprietários dos meios de produção são dominantes. Esta combinação é de essência, ela se fixa de uma vez por todas, ela corresponde a um centro de referências; certamente, ela pode desfazer-se, mas na sua desfeita conserva sempre a mesma estrutura. Um modo de produção é uma combinação porque é uma *estrutura* que impõe sua unidade a uma série de elementos. O que importa no modo de produção é o *modo de dominação* da estrutura sobre os elementos. Assim, no modo de produção feudal, é a *estrutura de dependência* que impõe seu sentido aos elementos: a posse, por parte do senhor, do domínio, inclusive dos servos que trabalham nele, a posse dos instrumentos coletivos (moinho, granja etc.), o papel subordinado do dinheiro, salvo quando as relações monetárias se impõem a todos. Assim, no modo de produção capitalista, é a estrutura de exploração que se imporá a todos os elementos, a subordinação dos meios de produção e das forças produtivas ao processo de exploração, a exploração dos trabalhadores privados dos meios de produção, o monopólio dos meios de produção nas mãos da classe capitalista etc.

Nota da tradutora

O texto inacabado de Louis Althusser "*Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*", em sua maior parte escrito em 1982, permaneceu inédito durante a vida do autor, tendo sido publicado apenas em 1994, graças ao trabalho de recuperação e de composição de François Matheron.

A tradução que o leitor brasileiro tem em mãos foi feita a partir da edição original francesa publicada em Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politique – Tome I*, coletânea de textos de Althusser reunidos e apresentados por François Matheron (Paris, Ed. Stock/Imec, 1994). Consultamos, também, a tradução italiana do mesmo texto (Louis Althusser, *Sul Materialismo Aleatorio.* Tradução de Vittorio Morfino e Luca Pinzolo. Milão, Ed. Unicopli, 2000). As notas eruditas elaboradas por Morfino e Pinzolo são preciosas ferramentas para situar e esclarecer as teses filosóficas deste texto de Althusser.

O aparelho crítico desta edição brasileira retoma as notas inseridas por Althusser no original, sinalizadas com um asterisco e seguidas da notação N.A. ([*]N.A.); as notas elaboradas pelos editores franceses, sinalizadas com letras seguidas da notação N.E.F. ([a]N.E.F.); as notas dos editores italianos, sinalizadas com algarismos romanos e seguidas da notação N.T.I. ([I]N.T.I.); e as nossas próprias notas de tradução, sinalizadas com algarismos arábicos e seguidas da notação N.T.B. ([1]N.T.B.). Em todos os casos, procuramos edições em português para os textos citados, dos quais extraímos, sempre que possível, as citações, fornecendo suas referências. Neste aspecto, a colaboração e a assessoria filosófica de Luziano Pereira Mendes de Lima foi indispensável. Agradecemos, também, a revisão de Armando Boito Jr. e de Vittorio Morfino, assim como as preciosas observações de Paulo Ottoni, Flávio de Oliveira e Luciano Migliazzo.

Para orientação do leitor brasileiro, consideramos importante transcrever, a seguir, algumas passagens da apresentação de François Matheron que acompanha o texto na edição francesa, porque fornece informações relevantes para situá-lo na trajetória filosófica do autor e para compreender os traços provisórios de sua escrita.

> "A partir do mês de julho de 1982, na clínica de Soisy-sur-Seine, depois no seu apartamento parisiense, Louis Althusser volta a escrever. Ele redige em algumas semanas uma dezena de textos que tratam tanto da conjuntura política quanto do que ele denomina, a partir de então, 'materialismo do encontro'. Durante o outono, ele decidiu construir um livro sobre essa base: fotocopiando um certo número de textos iniciais, ele redige passagens e capítulos intermediários para completar um conjunto de 142 páginas datilografadas compostas por 16 capítulos.[...] Percebemos, muito cedo, que seria impossível publicar integralmente esta obra, na qual muitas passagens são idênticas. [...] Dado que de todas formas seria necessário escolher, reduzimos o texto ao que é seu núcleo: a 'corrente subterrânea do materialismo do encontro', modificado pela própria economia geral da obra. [...] A obra se inicia com um capítulo parcialmente autobiográfico: [...] 'Eu escrevo este livro em outubro de 1982, ao

sair de uma prova atroz de três anos, da qual, quem sabe, contarei, talvez um dia, a história'. [...] Resulta este livro, estranho para quem o queira percorrer, sério para quem o queira ler ou estudar, no qual condensei o que eu acredito [...] poder dizer. E o disse, como sempre, de uma vez só, confiando de alguma maneira no movimento de uma escritura como que 'falada' mais do que 'escritura escrita', e confiando que esta será correspondida no leitor de boa vontade por um movimento da mesma ordem, pulando as dificuldades apontadas, repetindo quando for necessário as verdades adquiridas e avançando para seu fim, na espera da sua continuação: um segundo volume sobre Marx e, talvez, um terceiro sobre os países do 'socialismo real'"[a].

[a] Tradução de Mónica G. Zoppi Fontana. Colaboração de Luziano P. Mendes de Lima.
[b] N.E.F. Louis Althusser não tinha dado título a esta obra, para o qual extraímos aqui uma fórmula utilizada no texto. As passagens que publicamos correspondem aos capítulos de IV a IX e ao capítulo XII da montagem realizada por Althusser.
[c] N.E.F. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique,* IX, parágrafo12. Durante toda sua vida, Althusser foi fascinado por este texto e pelo *Traité de la nature et de la grâce*, I, parágrafo 14, de Malebranche, que evocará nos seus últimos escritos. In: *Œuvres,* édition établie para G. Rodis-Lewis, tome II, Gallimard, Paris, 1991.
[d] N.E.F. Cf. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce,* I, parágrafo 14, anexos: "Sirvo-me da irregularidade da chuva ordinária para preparar o espírito para uma outra chuva, que não é dada para mérito dos homens mais do que a chuva ordinária que tanto cai sobre as terras semeadas quanto sobre as terras incultas". N.T.I. In: *Œuvres,* édition établie para G. Rodis-Lewis, tome II, Gallimard, Paris, 1991, p. 26.
[1] N.T.B. Optamos por traduzir como "a pega", a expressão "*la prise"* utilizada metaforicamente pelo autor. Conforme o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 1293), *pega* significa em primeira acepção, ato ou efeito de pegar; na sexta acepção, é classificado como um brasileirismo: "Fenômeno pelo qual uma cal ou um cimento adere aos agregados a que serve de aglomerante, dando início, mais ou menos rapidamente, ao processo de endurecimento da argamassa ou do concreto assim formado". O mesmo dicionário acrescenta que, nesta última acepção, "pega" é sinônimo do termo lusitano "presa", que coincide com o termo adotado pelos tradutores italianos do texto. O substantivo "pega" permite manter na tradução ao português o jogo de palavras e sentidos insistentemente realizado pelo autor entre o verbo "prendre", o particípio "prise", o substantivo feminino "la prise" e a locução verbal "prendre forme", além de permitir, em alguns casos, manter os usos idiomáticos desta expressão, como nos usos descritos pelo mesmo dicionário para o verbo "pegar": 4. *pegar um mau hábito* [um resfriado]; 30. *O melado, onde cai, pega*; 35. *Arranje outra conversa, esta não pega* (ib., pp.1294); ou mesmo referindo-se a uma moda ou lei "que pega". Por outro lado, à diferença dos substantivos "captura" e "tomada", o termo "pega", pelo seu valor reflexivo ("pegar-se"), não obriga a supor um sujeito agente da ação designada, o que coincide com a interpretação das teses de Epicuro defendida por Althusser, que atribui um aspecto "ativo/passivo" ao ator do processo designado pelo termo. Neste sentido, funciona como os substantivos "ligação" (ligar-se), "adesão" (aderir-se) e "combinação" (combinar-se), todos eles utilizados pelos tradutores ao português da tese de doutorado

de Marx, que serve de inspiração para este texto de Louis Althusser. (Cf. Karl Marx, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tr. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo, Global Editora, s.d.).

[I] N.T.I. Esta passagem aparece, ligeiramente modificada, em Louis Althusser, *Sur la Philosophie,* Paris, Gallimard, 1994, p. 42.

[II] N.T.I. Althusser também fala deste mal-entendido, no qual teria caído o próprio Marx, in: *Conversation avec Louis Althusser,* entrevista concedida a R. Hayland (arquivo IMEC, datado em 2-7-1982: "Pela minha parte, acredito que a questão teórica fundamental do marxismo seja a ausência de uma teoria da contingência. [...] Você sabe que Marx escreveu a sua tese sobre Epicuro e Demócrito. Trata-se de um completo mal-entendido. Ele retoma os mal-entendidos segundo os quais Epicuro é defensor do *clinamen*, da liberdade. É o átomo que se separa do seu trajeto. Em princípio, os átomos caem no vácuo como as gotas da chuva. O encontro fortuito dos átomos, o leve desvio de um átomo produz a colisão total e é o nascimento de um mundo. Mas não é, absolutamente, liberdade. Marx retomou o mal-entendido do *clinamen* como figura da liberdade, enquanto que este era a figura da necessidade".

[III] N.T.I. "*Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur/ ponderibus propriis, incerto tempore ferme/ incertisque locis spatio depellere paulum,/ tantum quod momen mutatum dicere possis*" (Tito Lucrécio Caro, *De Rerum Natura*, II, 217-220; tr. port. Agostinho da Silva. *Da Natureza.* São Paulo, Abril Cultural, col. Os Pensadores, 1973, p. 58: "quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento").

[2] N.T.B. No original: *comme on dit que la glace* "*prend*"; na tradução mantivemos o sentido metafórico mas substituímos a imagem usada pelo autor por uma que permita em português produzir um efeito semelhante. Desta maneira, afastamo-nos da solução proposta pelos tradutores italianos, que optaram pela tradução literal do texto.

[3] N.T.B. Traduzimos *il y a* do original em francês como *há*, para manter a versão em português o mais próxima do francês, embora a tradutora de Heidegger prefira traduzir *es gibt* como *dá-se*, e explique esta sua opção da seguinte maneira: "DÁ-SE = ES GIBT. Para distinguir o plano ontológico de instauração das estruturas do plano ôntico das derivações, *Ser e Tempo* reserva o verbo dar-se (geben), incutindo o sentido ativo e transitivo no processo designado pelo verbo haver. Por isso, dar-se remete sempre para os movimentos de ser e sua verdade na presença (*Dasein*), na existência, na temporalidade, na história" (M. Heidegger, *Ser e tempo.* Petrópolis: Vozes, 1981, p. 315. Tr. Márcia de Sá Cavalcanti).

[IV] N.T.I. "Der Mensch ist der Hirt des Seins" (M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Gesmtausgabe,* Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 331; tr. port. Emmanuel Carneiro Leão. *Carta sobre o humanismo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967).

[4] N.T.B. Em alemão, no original; *da* pode ser traduzido como "aí" e *Da-sein* como "ser-aí"; (cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito.* Parte I, glossário. Tr. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Vozes, 1992).

[5] N.T.B. No original, *"donné"*, que significa "o que é imediatamente apresentado ao espírito (oposto a *o que é construído, elaborado*)", cf. *Le Robert. Dictionnaire de la Langue Française.* Paris, Dictionnaires Le Robert, 1989. A tradutora brasileira de Heidegger propõe "ser-simplesmente-dado" como tradução de "Vorhandenheit", termo heideggeriano que "designa o modo de ser da coisa enquanto o que se dá simplesmente antes e diante de qualquer especificação" (Cf. M. Heidegger, *Ser e tempo.* Petrópolis: Vozes, 1981. Tr. Márcia de Sá Cavalcanti, pp. 315).

[6] N.T.B. Referência a *il gran Levriero* (Cf. D. Alighieri *A divina comédia.* Tr: Fábio M. Alberti. São Paulo: Nova Cultural, 2002, I Parte, *Inferno*, Canto I).

[e] N.E.F. Primeira redação: "ela mesma vazia (mas plena)".

[7] N.T.B. Em italiano, no original; doravante em itálico, para sinalizar que está em italiano no texto original.

[8] N.T.B. No original, *on peut se rater.*

[V] N.T.I. "Deve, portanto, o príncipe fazer-se temer de maneira que, se não se fizer amado, pelo menos evite o ódio, pois é fácil ser ao mesmo tempo temido e não odiado, o que sucederá uma vez que se abstenha de se apoderar dos bens e das mulheres dos seus cidadãos e dos seus súditos, e, mesmo sendo obrigado a derramar o sangue de alguém, poderá fazê-lo quando houver justificativa conveniente e causa manifesta. Deve, sobretudo, abster-se de se aproveitar dos bens dos outros, porque os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda de seu patrimônio" (N. Maquiavel, *Il Principe,* in *Tutte le opere,* aos cuidados de M. Martelli, Milão, Sansoni, 1993, p. 282. Tr. Lívio Xavier. *Maquiavel.* São Paulo: Nova Cultural, col. Os Pensadores, 1996, p. 98).

[VI] N.T.I. Trata-se da distinção maquiaveliana entre *crueldades bem-usadas e mal-usadas*: as primeiras são aquelas "que são feitas, de uma só vez, pela necessidade de prover alguém à própria segurança, e depois são postas à margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos", enquanto as segundas "são as que, ainda que a princípio sejam poucas, em vez de extinguirem-se, crescem com o tempo" (N. Maquiavel, *Il Principe,* p. 270; tr. port. cit., p. 66).

[VII] N.T.I. "Deveis saber, portanto, que existem duas formas de se combater: uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. Ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente o animal e o homem. Isto foi ensinado à socapa aos príncipes, pelos antigos escritores, que relatam o que aconteceu com Aquiles e outros príncipes antigos, entregues aos cuidados do centauro Quiron, que os educou. É que isso (ter um preceptor metade animal e metade homem) significa que o príncipe sabe empregar uma e outra natureza. E uma sem a outra é a origem da instabilidade" (N. Maquiavel, *Il Principe,* p. 283; tr. port. cit., p. 101).

[VIII] N.T.I. "Sendo, portanto, um príncipe obrigado a bem servir-se da natureza da besta, deve dela tirar as qualidades da raposa e do leão, pois este não tem defesa alguma contra os laços, e a raposa, contra os lobos. Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão, para aterrorizar os lobos. Os que se fizerem unicamente de leões não serão bem-sucedidos [na política] [...]: e o que melhor soube valer-se das qualidades da raposa saiu-se melhor" (ib., p. 283; tr. port. cit., pp. 101-2).

[IX] N.T.I. “Contudo, o príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, bastando que aparente possuí-las. Antes, teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que, aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo: de um lado, parecer ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro, ter ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não o ser, tornar-se o contrário” (ib. p. 284; tr. port. cit., p. 102).
[X] N.T.I. “Devemos elevar-nos à metafísica, valendo-nos do grande princípio, pouco empregado usualmente, que afirma que *nada acontece sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo. Posto este princípio, a primeira questão que temos o direito de colocar será: *por que existe alguma coisa e não o nada?* Dado que o nada é mais simples e mais fácil do que qualquer outra coisa. Ademais, supondo que algo deva existir, é necessário que seja possível dar a razão pela qual deve existir desse modo e não de outro” (G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison,* in G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften,* herausgegeben von C. I. Gerhardt. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1961, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1875-1890, Band VI, p. 602; tr. it. aos cuidados de D. O. Bianca, in *Scritti filosofici,* Turin, UTET, 1967, vol. I, p. 278; tr. port. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. *Discurso da metafísica e outros textos.* São Paulo: Martins Fontes, 2004, § 7, p. 158).
[XI] N.T.I. No Prefácio à *Fenomenologia do espírito*, Hegel, ao descrever o processo de vir-a-ser-sujeito da substância, fala do “círculo que pressupõe seu fim “[Ende] como sua meta [*Zweck*], que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização [*Ausführung*] e seu fim [*Ende*]”. Este processo pode exprimir-se, segundo Hegel, “como um jogo de amor consigo mesmo, mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe faltam o sério, a dor, a paciência e o trabalho [*der ernst, der Schmerz, die Geduld un* Arbeit] do negativo”. (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* in *Gesammelte Werke*, Band IX, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 18; tr. port. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efken. Petrópolis, Vozes, 1992, Parte I, § 18 e 19, p. 30).
[XII] N. T. I. “Ich hab’mein Sach’auf Nichts gestellt” (Max Stirner, *Der Einzige und sein Egentum,* Stuttgart, Reclam, 1972). Trata-se do verso inicial da poesia de Goethe *Vanitas! Vanitatum Vanitas* (1806).
[f] N.E.F. Althusser pensa aqui no seu livro *Maquiavel e nós*, redigido a partir de numerosos cursos sobre Maquiavel, que ele ministrou repetidas vezes com o propósito de publicá-los. Este texto foi publicado no segundo volume de *Écrits philosophiques et politiques.* Paris, Stock-Imec, 1995, pp. 39-168.
[g] N. E. F. Cf. Roussaeu, *Du contrat social*, III, 6: “Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. *O Príncipe*, de Maquiavel, é o livro dos republicanos”. (J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 6, in Œuvres complètes, tome III, édition établie par B. Gagnebin et R. Raymond. Paris, Gallimard, 1964, p. 409; tr. port. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Nova Cultural, col. Os Pensadores, 1997, p. 159).
[XIII] N. T. I. “O penetrante Maquiavel demonstrou clarissimamente que meios um príncipe onipotente, possuído pelo desejo de domínio [*libido dominandi*], deve usar para estabelecer e manter o seu poder [*imperium*]; porém, quanto ao fim visado, este não surge

claramente. Se se propõe uma boa finalidade, tal como é de esperar de um homem prudente, parece demonstrar de que imprudência as massas dão as provas quando suprimem um tirano, quando não podem suprimir as causas que fazem com que um príncipe se torne um tirano, mas, pelo contrário, quanto mais motivos houver para temer um príncipe, tanto mais causas há para fazer dele um tirano, tal como acontece quando a multidão [*multitudo*] faz do príncipe um exemplo e glorifica um atentado contra o soberano como um alto feito. Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população [*libera multitudo*] se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade [*pro libertate fuisse*] e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares". (B. Spinoza, *Tractatus Politicus,* V, 7, in B. Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von C. Gebhardt. Heidelberg, Universitätsbuchhandlung, 1972, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925, Band III, p. 296; tr. port. Manuel de Castro. *Espinosa.* São Paulo, Nova Cultural, col. Os Pensadores, 2000, p. 460)

[h] N.E.F. É importante notar que, no momento preciso em que Althusser escreve estas linhas, Pierre Macherey defende um paradoxo do mesmo tipo em sua contribuição ao colóquio realizado em Urbino, em outubro de 1982, por ocasião do 350º do nascimento de Espinosa: *Entre Pascal et Spinoza: le vide*, retomado no seu livro *Avec Spinoza* (Paris, PUF, 1992). Lê-se, por exemplo, pp. 165 e ss. : "Se procuramos além das palavras compreender o sentido que elas comunicam, diz Pascal outra coisa [que Espinosa]? Dando sua "opinião" sobre o vazio, certamente tratava-se para ele de postular o infinito, quer dizer, a indivisibilidade do extenso, irredutível como tal a qualquer parte corporal da natureza, e que deve, portanto, poder ser pensado por si mesmo, independentemente da presença de qualquer realidade material finita. Que este infinito seja denominado pleno ou vazio, é simplesmente uma questão de designação, e é indiferente ao conteúdo do raciocínio que ela permite formular".

[XIV] N.T.I. A tese interpretativa de Althusser é paradoxal porque, seguindo Descartes, que identifica espaço e corpo (*Principia philosophiae,* II, §16; tr. port. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1997, p. 66), Espinosa nega a existência do vácuo (*Ethica,* I, p. 15, Scolio; tr. port. Jean Melville. São Paulo, Martin Claret, 2003, p. 82).

[i] N. E. F. Trata-se, de fato, de uma nota manuscrita de Leibniz, conseqüência de uma discussão com Tschirnhaus sobre Espinosa.

[XV] N.T.I. "É certo que ninguém até agora determinou o que pode o corpo, isto é, a experiência até agora não ensinou a ninguém aquilo que, somente pelas leis da natureza considerada enquanto corporal, o corpo pode fazer e aquilo que não pode, a menos que seja determinado pela alma. Ninguém, com efeito, conhece tão exatamente a estrutura do Corpo que tenha podido lhe explicar todas as funções [...]" (B. Spinoza, *Ethica,* III, P II, anexo, p. 142; tr. port. cit., p. 200).

[j] N.E.F. Sobrecarregado de correções manuscritas, o texto é neste ponto dificilmente legível. Eis sua versão inicial: "Os atributos caem no espaço vazio de sua indeterminação

como as gotas da chuva que só se encontram no homem, neste paralelismo assinalável mas minúsculo do pensamento e do corpo".
[XVI] N.T.I. "A ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas"(*Ethica,* II, p. 7, p. 89; tr. port. cit., p. 135).
[9] N.T.B. No original: *Ces grandes causes, qui font tant causer*.
[XVII] N.T.I. *Ethica,* II, As. II, p. 85; tr. port. cit., p. 130.
[XVIII] N.T.I. Na sua autobiografia (*L'Avenir dure longtemps,* Paris, STOCK/IMEC, 1992; tr. port. Rosa Freire d'Aguiar. *O futuro dura muito tempo,* São Paulo, Companhia das Letras, 1992), Althusser destaca posteriormente a operação espinoseana que faz cair o *cogito* de fundamento à [pura] facticidade: Espinosa "[era] um filósofo que recusara o papel fundador da subjetividade cartesiana do *cogito*, para se contentar em escrever, como um fato, "o homem pensa", sem daí tirar nenhuma conclusão transcendental.[...] Era, por último, um homem que, sem esboçar nenhuma gênese do sentido originário, enunciava este fato: "temos uma idéia verdadeira", uma "norma de verdade" que nos é dada pelas matemáticas – esse também um fato sem origem transcendental; um homem que, de repente, pensava na *facticidade* do fato: algo surpreendente para esse pretenso dogmático que deduzia o mundo de Deus e de seus atributos! Nada mais materialista do que esse pensamento sem origem nem fim. Mais tarde, eu iria tirar daí minha fórmula da história e da verdade como *processo sem sujeito* (originário, fundador de todo sentido) e sem fins (sem destino escatológico preestabelecido), pois, se recusar a pensar sobre o fim como causa originária (no reflexo especular da origem e do fim) é de fato pensar como materialista". (*O futuro dura muito tempo,* cit. p. 193)
[XIX] N.T.I. *Ethica,* II, P XL, Scol. II, p. 122; tr. port. cit., pp. 175-6.
[XX] N.T.I. "Essa doutrina finalista subverte totalmente a Natureza, porquanto o que na realidade é causa considera-o como efeito, e inversamente" (*Ethica*, I, Appendix, p. 80; tr. port. cit., 121). N.T.B. Cf. também L. Althusser, *O futuro dura muito tempo*, op. cit. p. 192: "Encontrara em Spinoza (além do famoso Apêndice do Livro I) uma fantástica teoria da ideologia religiosa, esse 'aparelho de pensamento' que põe o mundo de cabeça para baixo, tomando as causas por fins, e inteiramente pensada em sua relação com a subjetividade social. Que decapagem!".
[I] N.E.F. Duas correções manuscritas parecem sobrepor-se aqui, sem que a primeira tenha sido retirada.
[10] N.T.B. No original *donné;* ver N.T.B.[5]
[XXI] Sobre o conhecimento do primeiro gênero entendido como "mundo", cf. *L'unique tradition matérialiste,* (in *LIGNES,* 18 (1993), janeiro, pp. 71-119; tr. it. Vittorio Morfino e Luca Pinzolo, in *Sul materialismo aleatorio,* op. cit.), onde o primeiro gênero é aproximado do conceito husserliano de *Lebenswelt*. Porém, importa notar que o mundo-da-vida é concebido por Husserl como o horizonte precategorial de sentido no qual sempre-já somos; para Althusser, a partir do estudo de Marx, trata-se "do mundo imediato como o percebemos, isto é, como o vivemos [...] sob a dominação da imaginação", e expressa sobretudo, como ele afirma na sua autobiografia, "o aspecto imediato da ideologia espontânea do sentido comum" (*L'avenir dure longtemps,* p. 209; tr. port. cit., p. 192).
[XXII] N.T.I. O homem "quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos

armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? (Th. Hobbes, *Leviathan*, in *The English Works of Thomas Hobbes,* vol. III, now first collected and edited by sir W. Molesworth, London, John Bohn, 1839, p. 114; tr. port. João P. Monteiro e M. Beatriz Nizza da Silva. *Hobbes.* São Paulo, Nova Cultural, col. Os Pensadores, 1999, p. 109).

[XXIII] N.T.I. "A comparação da vida do homem com uma corrida, se bem que não possa ser sustentada ponto por ponto, resulta tão forte para nosso propósito, que por ela se pode ao mesmo tempo ver e relembrar quase todas as paixões que mencionamos. Mas não devemos supor que esta corrida tenha outro fim, nem outra utilidade, que ir sempre adiante [...] Estar sempre ultrapassado, é a miséria; abandonar a corrida é morrer". (Th. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic,* parte I, cap. IX, § 21, edited with a preface and critical notes by F. Tönnies. London, Cass, 1984; tr. port. Fernando Couto. *Elementos de Direito Natural e Político.* Porto, Rés-Editora, s.d., p. 70).

[11] N.T.B. "Segundo Hobbes, o ponto de partida da ação humana e, conseqüentemente, da ação moral e política é o contato (*conatus*), ou seja, o esforço ou empenho", in "Vida e obra", consultoria de João Paulo Monteiro, in *Hobbes,* op. cit., p. 12.

[XXIV] N.T.I. Escreve Hobbes: "*Liberdade* [*liberty or freedom*] significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais." (Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. 14, cit., p. 196; tr. port., cit., p. 171). Cf. também *Of liberty and necessity:* "Penso que a liberdade seja corretamente definida da seguinte maneira: *A liberdade é a ausência de tudo o que impede a ação e que não está contido na natureza e na qualidade intrínseca do agente*". (Th. Hobbes, *Of liberty and necessity*, in *The english works of Thomas Hobbes*, cit., vol. IV, p. 273; tr. port. desta frase cf. "Vida e obra", consultoria de João Paulo Monteiro, in *Hobbes,* op. cit., p. 13).

[XXV] N.T.I. Às objeções segundo as quais a "condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita aos apetites e às paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado", Hobbes responde que "a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil". (Th. Hobbes, *Leviathan,* cit., p. 170; tr. port. cit., p. 151).

[XXVI] N.T.I. Althusser já falava sobre guerra preventiva, fazendo referência a Hobbes, nas *Teses de Amiens*, publicada com o título "Est-il simple d'être marxiste en philosophie?", in *La Pensée* (183), 1975, pp. 14-15; tr. port. Rita Lima, in *Posições I,* "Sustentação de teses em Amiens". Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 132.

[XXVII] Refere-se à fábula de La Fontaine *Le coche et la mouche.* Tr. port. Conde D'Azevedo da Silva. "O carrão e a mosca", in *Fábulas*. São Paulo, Landi, 2003, vol. II, pp. 533-4.

[XXVIII] N.T.I. "Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil" (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes;* in Œuvres complètes, cit. tome III,

p. 132; tr. port. Lourdes Santos Machado; in *Rousseau.* São Paulo, Nova Cultural, col. Os Pensadores, 1997, P. I, p. 52).

[XXIX] N.T.I. Rousseau se revolta contra Hobbes e Locke, fazendo-lhes a mesma acusação: "Tinham de explicar um fato relativo ao estado de natureza, isto é, a um estado em que os homens viviam isolados e no qual um homem não possuía motivo para permanecer ao lado de um tal outro, nem talvez os homens de permanecerem ao lado uns dos outros, o que é bem pior – e não lembraram de se transportar além dos séculos de sociedade, isto é, daqueles tempos em que os homens sempre tiveram um motivo para permanecer uns perto dos outros e nos quais um homem, freqüentemente, possui um motivo para permanecer ao lado de outro homem ou de outra mulher" (in Rousseau, cit. nota XII, p. 218; tr. port. cit., p. II, nota 4, p. 145).

[XXX] N.T.I. Referência ao pintor Henry Rousseau (1844-1910).

[XXXI] N.T.I. "Nesse estado primitivo, não tendo nem casa, nem cabanas, nem propriedades de nenhuma espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, freqüentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade" (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* cit., p. 147; tr. port. cit., p. I, p. 69).

[XXXII] N.T.I. As calamidades naturais, particularmente inundações e terremotos, são vistas como as causas externas da coabitação forçada entre os homens e como "condição de possibilidade" para a elaboração de uma linguagem: "Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viverem juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme" (J.-J. Rousseau, p. II , pp. 168-9; tr. port. cit. p. II, p. 91).

[XXXIII] N.T.I. A piedade é colocada ao lado do desejo de bem-estar e de auto-conservação como aquele princípio que "inspira uma instintiva repugnância, pela morte e pelo sofrimento de outros seres sensíveis, principalmente dos nossos semelhantes" (ib. p. I, p.154; tr. port. cit., p. I, pp. 78-9).

[m] N.E.F. Victor Goldschmidt, *Antropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau* (Paris, Vrin, 1974).

[XXXIV] N.T.I. Cf. l. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire.* Paris, PUF, 1992, pp. 57-9; tr. port. Luiz Cary e Luisa Costa. Santos, Presença, 1972, pp. 74-8.

[12] N.T.: No original, *être-devenu.* Também encontramos adiante os termos *devenir/devenu*, referidos a Hegel; na tradução italiana esses termos foram transpostos literalmente como *divenire/divenutto/essere divenutto.* Na nossa tradução, optamos por *vir-a-ser/que-veio-a-ser/ter-vindo-a-ser*, adotando a solução proposta para os termos em alemão *werden/geworden*, de Hegel, pelos tradutores da *Fenomenologia do espírito. Parte I.* Petrópolis, Vozes, 1992. Trad: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efken.

[XXXV] N.T.I. A passagem de Rousseau citada se refere, em realidade, tanto à sociedade quanto ao estado de natureza: "as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois, para isso, necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam

surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva". (J.-J. Rousseau, *Discours*, cit. P. I, p. 162; tr. port. cit., p. 84).

[XXXVI] N.T.I. A expressão "necessidade da contingência" aparece com o mesmo valor anti-teleológico também in "Du Capital à la philosophie de Marx": "Desta maneira, somos obrigados a renunciar a qualquer teleologia da razão e a conceber a relação histórica entre um resultado e as suas condições como uma relação de produção e não de expressão: o que poderemos chamar, então [...] *a necessidade da sua contingência"* (L. Althusser et alii, *Lire "Le Capital"*, Paris, PUF, 1996, p. 46; tr. port. Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 46).

[m] N.E.F. Sobrecarregada de correções manuscritas, esta frase é de difícil leitura.

[n] N.E.F. Cf. *Tratado político*, V, parágrafo 7. Althusser tinha previsto citar aqui uma parte não definida deste texto de Espinosa.

[XXXVII] N.T.I. A imagem do filósofo que pega o trem andando é central no breve texto de Althusser *Portrait do filósofo materialista* (in *Écrits philosophiques et politiques.* Paris, STOCK/IMEC, 1994, vol. I, pp. 581-2) e aparece também na sua autobiografia (*L'avenir...*, cit. p. 210; tr. port. cit., p. 194): "O materialista, ao contrário, é um homem que pega o trem andando sem saber de onde ele vem nem para onde ele vai".

[*1] N.A. E é por isso que Dominique Lecourt se autoriza com todo direito a falar de "sobrematerialismo" referindo-se a Marx, numa obra notável e naturalmente ignorada pela Universidade, que reage com desprezo sempre que se sente "tocada" (Cf. *L'Ordre et les Jeux*, Paris, Grasset, 1981, última parte).

[13] N.T.B. No original: *étant la griffe*, trocadilho com os sentidos de grife, marca, etiqueta, mas também de garra.

[14] N.T.B. O verbo *begreifen*, que significa compreender, mantém em alemão a mesma raiz que o relaciona a *greifen*: prender.

[o] N.E.F. Trata-se da primeira proposição do *Tractatus logico-philosophicus.*

[15] N.T.B. No original: "le monde est tout ce qui «tombe»". Althusser modifica, aqui, a frase, que na tradução francesa do *Tractatus logico-philosophicus,* Paris, Gallimard, 1961, trad: Pierre Klossowski, aparece como: "Le monde est tout ce qui arrive". Na tradução ao português, encontramos: "O mundo é tudo o que é o caso". *Tratado Lógico-filosófico.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995; trad: M. S. Lourenço.

[XXXVIII] N.T.I. "Imitando nisso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar dando voltas, ora para um lado, ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões, ainda que no começo só o acaso talvez haja determinado a sua escolha: pois, por este meio, se não vão exatamente aonde desejam, pelo menos chegarão no fim a alguma parte, onde verossimilmente estarão melhor que no meio de uma floresta" (R. Descartes, *Discours sur la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, publiées paa C. Adam et P. Tannery. Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, vol. VI, pp. 24-5; tr. port. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., in *Descartes.* São Paulo, Nova Cultural, col. Os Pensadores, pp. 84-5).

[p] N.E.F. Uma edição alemã do *Holzwege* de Martin Heidegger (Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1952) foi encontrada na biblioteca de Louis Althusser (Trad. francesa *Chemins qui ne mènent nulle part*, nova edição, Paris, Gallimard, 1986).

[16] N.T.B. No original: "*il y advient*: 'il', actif/passif impersonnel".

[q] N.E.F. Esta frase é um acréscimo manuscrito. Trata-se da única aparição neste texto da expressão "materialismo aleatório". Em 1986, Louis Althusser dará a um de seus últimos escritos o título "Do materialismo aleatório".
[IXL] N.T.I. Traduzimos desta maneira a palavra *affinissable*. Esta se refere a fins que não são por si mesmos afins, embora possam tornar-se. Trata-se de termos isolados mas capazes de convergir por causa de uma ação externa, e de produzir, quando se encontram, a afinidade que permitirá a ligação em uma dada conjuntura. Não há nenhuma predisposição ao encontro, mas é o encontro mesmo que, do exterior, atualiza e modifica os termos que ele próprio põe em relação para torná-los afins e coerentes".
[*2] N.A. Cf. Feuerbach, que cita Plínio il Vecchio: "os elefantes não têm religião". N.T.I. ["A religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião. Os antigos zoógrafos pouco críticos atribuíam de fato ao elefante, dentre outras qualidades louváveis, também a virtude da religiosidade; mas a religião dos elefantes pertence ao reino das fábulas". (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* in *Gesammelte Werke,* herausgegeben von W. Schuffenauer, Band 5, Berlin, Akademie Verlag, 1973, p. 28; tr. port. José da Silva Brandão. *A essência do cristianismo.* Campinas, Papirus, 1997, p. 43)].
[XL] N.T.I. Auguste Cournot, in *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, define o caso como um encontro entre séries causais independentes.
[XLI] N.T.I. César Bórgia morreu combatendo sob os muros do castelo de Viana, em 12 de março de 1507.
[*3] N.A. Cf. o belo encontro organizado recentemente em Chantilly por Dominique Lecourt e Yvete Conry, com grande sucesso (*De Darwin au darwinisme*, Yvete Conry (org.), Paris, Vrin, 1983).
[17] N.T.B. Em francês, "régulier", além de significar *regular, regido por regras ou leis*, significa, no uso coloquial, *leal, honesto, permitido*, sobretudo em relação a jogos. *Le coup est dur, mais régulier.* O golpe é duro mas leal. (Cf. *Le Robert. Dictionnaire de la Langue Française.* Paris, Dictionnaires Le Robert, 1989). Este jogo de sentido se perde no português.
[XLII] N.T.I. Trata-se de N. Sieber, professor de economia política na Universidade de Kiev.
[18] N.T.B. "Os proletários de Paris – dizia o comitê Central no seu manifesto de 18 de março de 1871 – em meio aos fracassos e às traições das classes dominantes, se deram conta de que chegou a hora de salvar a situação, tomando nas suas mãos a direção dos assuntos públicos [...]", in K. Marx *La guerra civil en Francia.* Moscou, Progresso, 1977, p. 59; tradução nossa.
[u] N.E.F. Referência à maior manifestação de maio de 1968.
[v] N.E.F. As páginas que se seguem, que correspondem ao capítulo XII da montagem realizada por Louis Althusser, são a retomada, ligeiramente modificada, de um texto intitulado inicialmente "Sobre o modo de produção" [N.T.B. Cf. *Sur la reproduction.* Paris, PUF, 1995; tr. port. Guilherme J. de Freitas Teixeira. Petrópolis, Vozes, 1999, cap. II "O que é um modo de produção?"].
[*4] N.A. Cf. *Ler O Capital.*
[XLIII] N.T.I. Escreve Marx: "Como os meios de produção e os de subsistência, [o] dinheiro e [a] mercadoria em si mesmos não são capital. Tem de haver antes uma transformação

que só pode ocorrer em determinadas circunstâncias. Vejamos, logo a seguir, a que se reduzem, em suma, essas circunstâncias. Duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de confrontar-se e entrar em contacto: de um lado, o proprietário de dinheiro, de meios de produção e de meios de subsistência, empenhado em aumentar a soma de valores que possui, comprando a força de trabalho alheia, e, de outro, os trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, de trabalho". (K. Marx, "Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation", *Das Kapital*, cp. 24, livro I, in MEW, Band 23, p. 742; tr. port. Reginaldo Santana. São Paulo, Difel, 1982, vol. 2, p. 829).

[w] N.E.F. Referência às oficinas Renault de Sandvouille.

[*5] N.A. Cf. a notabilíssima obra de Charles Bettelheim, *Les Luttes de classes en URSS*, vol. IV.

[*6] N.A. Sobre este ponto, o *Catéchisme communiste*, d' Engels ["Dossiers partisans", présentation de Robert Paris, Paris, Maspero, 1965] não deixa lugar a equívoco: o proletariado é o produto da "revolução industrial". N.T.B. tr. port. José Barata Moura, *Princípios básicos do comunismo,* in *Marx e Engels. Obras escolhidas.* Lisboa, Avante, 1982, vol. I, pp. 76-77: "O proletariado apareceu com a revolução industrial, que se processou em Inglaterra na segunda metade do século passado e que, desde então, se repetiu em todos os países civilizados do mundo".

[*7] N.A. Soboul se dedicou a provar isto durante toda sua vida.

[x] N.E.F. Dado que a "montagem" realizada aqui por Louis Althusser é evidentemente insatisfatória, restabelecemos o texto a partir de sua redação original, aquela do texto intitulado "Sobre o modo de produção". O "nós" do texto se refere provavelmente aos autores de *Ler O Capital.*